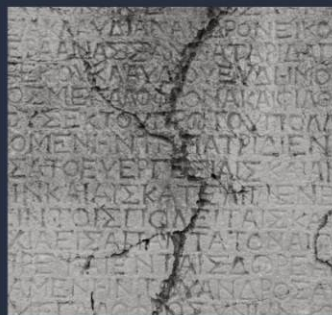


ASPECTE SCRIPTURISTICE ÎN OPERA LUI PETRARCA

Intertextul biblic în *Secretum*, *Canțonier*
și *Antiquis Illustrioribus*



PRESA UNIVERSITARĂ CLUJEANĂ

IRINA-CRISTINA MĂRGINEAN

Irina-Cristina Mărginean

•

ASPECTE SCRIPTURISTICE ÎN OPERA LUI PETRARCA

Intertextul biblic în *Secretum*, *Canțonier*

și *Antiquis Illustrioribus*

Irina-Cristina Mărginean

**ASPECTE SCRIPTURISTICE
ÎN OPERA LUI PETRARCA**

**Intertextul biblic în *Secretum*, *Canțonier*
și *Antiquis Illustrioribus***

PRESA UNIVERSITARĂ CLUJEANĂ

2022

Referenți științifici:

Prof. univ. dr. Corin Braga

Conf. univ. dr. Alin Tat

ISBN 978-606-37-1413-9

© 2022 Autoarea volumului. Toate drepturile rezervate.
Reproducerea integrală sau parțială a textului, prin orice
mijloace, fără acordul autoarei, este interzisă și se pedep-
sește conform legii.

Coperta: Piero Loredan

Universitatea Babeș-Bolyai

Presa Universitară Clujeană

Director: Codruța Săcelean

Str. Hasdeu nr. 51

400371 Cluj-Napoca, România

Tel./fax: (+40)-264-597.401

E-mail: editura@ubbcluj.ro

<http://www.editura.ubbcluj.ro>

Părinților mei

Le mulțumesc profesorilor
care mi-au îndrumat cercetarea:

Monica Fekete

Corin Braga

Maria Cristina Cabani

Mihaela Paraschiv

Alin Tat

Pino di Luccio S.J.

precum și prietenilor
care au îngrijit redactarea și coperta:

Vasile Man

Piero Loredan S.J.

Cuprins

CUVÂNT ÎNAINTE	13
INTRODUCERE.....	25
CAPITOLUL I.	
INTERTEXTUALITATEA ȘI PRACTICA SCRIITURII ÎN EPOCA LUI PETRARCA.....	27
I.1. Premisă.....	27
I.2. <i>Instrumenta laboris</i>	29
I.2.1. <i>Intertextualitatea biblică și aplicabilitatea retrospectivă a conceptului de intertextualitate</i>	29
I.2.2. <i>Auxilia docta</i>	31
I.3. Delimitări conceptuale	34
I.4. Perspectiva istorică	38
I.4.1. <i>Nevoia de intertext</i>	40
I.4.2. <i>Intertextualitatea ca semn</i>	41
I.4.2.1. Intertextualitatea – semn al lecturii ca experiență	42
I.4.2.2. Intertextualitatea – semn al diviziunii.....	44
I.4.2.3. Intertextualitatea – semn al unității	46
I.4.2.4. Intertextualitatea – semn al transformării.....	47
I.4.3. <i>Intertextualitatea medievală ca intertextualitate biblică, scrierea medievală ca o continuare a Scripturii</i>	49

I.4.4. Modalitățile de lectură ale Scripturii și noutatea jocului intertextual petrarchesc	54
I.5. Formele intertextualității biblice în Evul Mediu.....	56
I.5.1. Poezia biblică.....	56
I.5.2. Exemplum	57
I.5.2.1. Definiție și caracteristici	58
I.5.2.2. <i>Exemplum</i> și intertextualitate	61
I.5.3. Alte tehnici intertextuale.....	61
I.6. Care este textul-sursă?.....	67
I.7. Concluzii	71
 CAPITOLUL II.	
LITERATUL UMANIST ÎN <i>SECRETUM</i>	73
II.1. Prezentare	73
II.2 Inventarul ecourilor biblice regăsite în <i>Secretum</i>	76
II.2.1. Ecourile biblice în <i>Prohemium</i>	78
II.2.1.1. Etapele din <i>Visio</i> și lexicul propriu	78
II.2.1.1.a Descrierea personajului apărut în viziune	78
II.2.1.1.b Locuțiunile: <i>noli timere, misiunea,</i> <i>grija și răspunsul</i>	79
II.3. Operațiunea scrierii și sensul cărții	84
II.3.1. Mobilul scrierii.....	84
II.3.2. Titlul – semn al dialogicității culturale	85
II.3.3. Liber primus.....	88
II.3.4. Liber secundus.....	90
II.3.5. Liber tertius.....	93
II.4. Ecoul traducerii lui Ieronim	97
II.4.1. Referințe extra-biblice	97
II.4.2. Două variante de traducere a Bibliei	99

II.4.3. <i>Secretum meum mihi în textele tradiției monastice</i>	99
II.5. O ipoteză asupra inspirației cartuziene a scrierii <i>Secretum</i>	104
II.5.1. <i>Gherardo, fratele lui Petrarca, în mănăstirea cartuziană din Montrieux</i>	106
II.5.2. <i>O carte chilie</i>	113
II.5.3. <i>Determinarea datării pentru Secretum</i>	118
II.5.4. <i>Scrisoarea către Frații de la Mont-Dieu și Secretum</i>	123
II.6. Concluzii.....	125
CAPITOLUL III.	
COOPERATRIX GAUDIO ÎN CANȚONIER	129
III.1. Prezentare	129
III.2. În căutarea ordinii interioare: forma metrică și tematica poemelor.....	132
III.2.1. <i>Andrea Zanzotto: Calendarul liturgic din Canțonier</i>	134
III.2.2. <i>Alte direcții de lectură unitară</i>	136
III.2.2.1. Giovanni Pozzi.....	136
III.2.2.2. Marco Santagata	138
III.2.2.3. Thomas E. Peterson	139
III.3. <i>Biblia din Canțonier</i>	140
III.3.1. <i>Psaltirea în Canțonier</i>	143
III.3.1.1. Breviarul – Psaltirea zilnică	143
III.3.1.2. O paralelă medievală	145
III.3.1.2. O paralelă contemporană	146
III.3.2. <i>Personaje biblice în Canțonier</i>	151
III.3.2.1. Eul liric, îndrăgostitul, poetul-scrib	152
III.3.2.2. Laura – <i>cooperatrix gaudio</i>	160
III.3.2.3. Amor	168

III.3.2.4. Fecioara frumoasă	170
III.4. Concluzii	175
CAPITOLUL IV.	
MOTIVE BIBLICE ÎN ȚESĂTURA PRIETENIEI UMANISTE:	
ANTIQUIS ILLUSTRIORIBUS	179
IV.1. Introducere	179
IV.2. Epistolarul petrarchesc – caracteristici generale	180
IV.3. Limbul petrarchesc: <i>Antiquis illustrioribus</i>	185
IV.3.1. Prima scrisoare către Cicero (Familiares XXIV, 3)	187
IV.3.2. A doua scrisoare către Cicero (Familiares XXIV, 4)	191
IV.3.3. Scrisoarea către Annaeus Seneca (Familiares XXIV, 5)	192
IV.3.4. Scrisoarea către Marcus Varro (Familiares XXIV, 6)	194
IV.3.5. Scrisoarea către Quintilian (Familiares XXIV, 7)	195
IV.3.6. Scrisoarea către Titus Livius (Familiares XXIV, 8)	196
III.3.7. Scrisoarea către Asinius Pollio (Familiares XXIV, 9)	197
III.3.8. Scrisorile în versuri (Familiares XXIV, 10 și Familiares XXIV, 11)	198
III.3.9. Scrisoarea către Homer (Familiares XXIV, 12)	203
IV.4. Concluzii	206
CONCLUZII GENERALE	209
ANEXE	211
Anexa 1. Abrevierea cărților biblice	211
Anexa 2. Note explicative	213
Anexa 3. Sinopsa I – Trimiteri biblice în <i>Secretum</i>	214
Anexa 4. Sinopsa II – Trimiteri biblice în <i>Canțonier</i>	219

Anexa 5. Sinopsa III – Trimiteri biblice în	
<i>Antiquis Illustrioribus</i>	223
BIBLIOGRAFIE	227
Surse primare	227
<i>Operele lui Francesco Petrarca</i>	227
<i>Ediții ale Bibliei</i>	228
<i>Alte surse primare</i>	228
Surse secundare	231
<i>Volume și studii critice</i>	231
<i>Dicționare și alte opere de referință</i>	240
<i>Documente audiovizuale</i>	241
<i>Sitografie, documente electronice sau adrese Web</i>	241

Cuvânt înainte

Mica Renaștere din secolele XIII-XIV a constituit o primă revitalizare a culturii europene creștine, prin recuperarea culturii clasice antice, înainte de furtuna Marii Renașterii. Această perioadă reprezintă un moment de recapitulare a unei întregi tradiții, prin operele unor părinți ai Bisericii, precum Toma d'Aquino, dar și ale unei serii de erudiți, autori de tratate enciclopedice care rezumau cunoștințele Antichității și Evului Mediu, cum ar fi Brunetto Latini (maestrul lui Dante). Cercetarea Irinei Mărginean investighează îmbinarea, am putea spune anastomoza celor două culturi, cea antică și cea păgână, propunându-și să pună în evidență intertextul biblic din opera unui autor emblematic pentru întreaga epocă, Francesco Petrarca. Mai exact, ea urmărește cu acribie trimiterile pe care poetul, dar și filosoful Petrarca le face la textele din Vechiul și Noul Testament. Din opera acestuia autoarea se concentrează asupra a trei scrieri, *Secretum meum* sau *De contemptu mundi*, *Canțonierul* și *Epistolae familiares*. Deși și alte texte și tratate ar fi putut fi luate în considerare, precum *De vita solitaria* sau *De otio religiosorum*, cele analizate sunt simptomatice pentru felul în care discursul religios se impunea asupra celui filosofic și poetic, suferind însă la rândul său distorsiuni menite să exprime personalitatea intimă a autorului.

Așa cum menționam, atât Mica, cât și Marea Renaștere s-au constituit ca mișcări de recuperare a antichității păgâne. Petrarca însuși scrie *Carmen bucolicum*, eglogi inspirate din Vergiliu, *De viris illustribus*, despre figuri romane celebre, sau *Epistole* adresate unor autori antici admirați. Marea deosebire constă însă în faptul că Marea Renaștere, prin adaptarea la teologia creștină a sistemului (neo)platonician de către Marsilio Ficino (în *Theologia platonica*), a oferit o bază filosofică pentru recuperarea întregii mentalități magice a Antichității și constituirea doctrinelor și disciplinelor esoterice (magia, cabala, alchimia, medicina spagirică) ce alcătuiesc așa-numita Antirenaștere (Giovanni Battistini) sau Renașterea ocultă (Frances Yates etc.). Mica Renaștere, în schimb, este mult mai sever subordonată dogmei și nu își permite să recupereze din Antichitate decât figuri de gânditori și scriitori care pot fi încadrați într-o tradiție creștină lărgită și retușată. Homer, Aristotel, Cicero (cel mai îndrăgit de Petrarca), Seneca, Quintilian, Horațiu, Vergiliu, Marcus Varro, Asinius Pollio etc. devin, printr-un proces de *interpretatio christiana*, sau de pseudo-morfoză creștină, înțelepții a căror filosofie și morală completează credința și harul patriarhilor, sfinților și părinților Bisericii. Dante le făcuse și el un loc în Limburile ce preced Infernul, cazându-i într-un Castel al Înțelepților, iar pe Vergiliu îl luase drept ghid prin Infern și Purgatoriu, până la schimbarea stachetei cu Beatrice, sugerând în acest fel că filosofia morală, chiar și cea păgână, poate fi treapta prealabilă a revelației. Gânditorii antici devin astfel o galerie suplimentară de portrete, cea pe mâna stângă am putea spune, care vin să completeze galeria pe mâna dreaptă, a figurilor tradiției creștine avându-l

în frunte pe mult-iubitul Augustin. Petrarca nu face decât să nuanțeze de altfel o practică recuperatoare a Bisericii, care își propune să găsească, nu doar în cărțile Vechiului Testament, ci și în scrierile unor păgâni, aluzii și profeții mai mult sau mai puțin voalate la misiunea lui Isus Christos. Exemplul cel mai rapid care îmi vine în minte este cel al Bisericii San Telmo, unde cele doisprezece sibile ale ultimei sinteze tradiționale antice devin profetesele venirii lui Isus, portretul fiecăreia dintre ele fiind însoțit de câte un citat descriind un episod important din Evanghelii, de la Imaculata Concepție la Înviere.

Având în vedere masivitatea și rigiditatea doctrinară a stratului creștin în care este primit, prin pseudo-morfoză (reamintesc că în mineralogie, pseudo-morfoza desemnează cristalizarea unei magme vulcanice în răcire nu în forma proprie, ci în forma cristalului dintr-o rocă diferită peste care a curs roca magmatică respectivă), substratul antic, influența modelatoare exercitată de către stratul dominant asupra culturii reemergente este strivitoare. Printre mecanismele acestei ajustări unul dintre cele mai importante este ceea ce Irina Mărginean și-a propus să studieze încă din titlu, și anume intertextul biblic. Biblia este folosită drept standard de calibrare și drept ghid de retușare a autorilor antici, funcționând, așa cum arată Northrop Frye, ca „marele cod” al literaturii europene, în special în perioada medievală. Episoadele narative, figurile, pildele, învățăturile, legile și psalmii biblici, toate devin arhetipuri pentru literatura creștină, chiar și atunci când aceasta cochetează cu originalitatea (ca să nu spun inovația), ca la Petrarca. Funcționând ca adevăr revelat și istoric de netăgăduit, martor și relicvă a „intervenției unei transcendențe” (după

expresia lui Antoine Compagnon), textul biblic oferă modelele pentru înțelegerea evenimentelor istorice și personale. Înscrisă în acest pattern (sau *blue-print*) biblic, literatura medievală devine, după cum remarcă autoarea, o „continuare a Scripturii”, așa cum despre filosofia occidentală s-a spus că ar fi o serie de note de subsol la dialogurile lui Platon.

Pentru o mai mare precizie, probabil ar trebui arătat că Biblia alcătuiește nu atât intertextul, ci mai degrabă hipotextul literaturii medievale. Aceasta deoarece ea nu intră într-un dialog propriu-zis cu scriitorii ulteriores, care să aibă la rândul lor un feed-back asupra textului sacru. Acesta rămâne „sigilat”, nu mai poate suferi modificări, decât accidental, la copiere (deși, chiar și greșelile de transcriere nu aveau șanse să se propage foarte mult, cu unele excepții, cum ar fi confuzia lui „*malum*” cu „*melum*” în perioada carolingiană, care a dus la identificarea, iată, de fapt foarte tardivă, a fructului cunoașterii – care putea fi o rodie sau un alt fruct oriental – cu mărul european, intrat în tradiție), singurul lucru permis urmașilor fiind explicitarea, explicarea și comentariile pe marginea lui. Aceasta face ca relația dintre Biblie și literatura medievală să fie unidirecțională, dinspre prima către a doua. Pe de altă parte, deoarece relația pe care Petrarca, și toți ceilalți autori o întrețin cu Biblia, nu este doar una directă, ci una complexă, folosind ca intermediari comentariile și tratatele părinților bisericii, precum și alte scrieri literare laice, se poate spune că textura aceasta de citări și trimiteri, întreaga plasă a literaturii medievale ce are drept noduri citatele biblice, alcătuiește cu adevărat un intertext proliferant. Studiul transmiterii directe a discursului scriptural trebuie așadar dublat de studiul intertextualității din literatura

medievală în care este scufundat Petrarca, așa cum face cu succes cercetarea de față.

Tema intertextualității evocă o problemă și mai largă, cea a relației dintre preluare și originalitate, dintre autoritatea tradiției moștenite și libertatea (dorință de libertate) de inovare a autorului. Irina Mărginean ridică această problemă făcând implicit o comparație între convenția dominantă în literatura medievală și convenția din cultura noastră modernă. După cum se știe, primele încercări de legislație a dreptului de autor datează din Anglia secolului al XVIII-lea, când scrisul și cartea au intrat în circuitul tot mai bine reglat al bunurilor înțelese ca marfă. Desigur, accentul pus de Romantism pe eul individual, pe specific, pe originalitate și noutate, a conferit și o bază spirituală acestei cerințe economice. Astfel încât astăzi relația dintre original și reproducere beneficiază de o reglementare relativ comprehensivă, atât juridică (spre exemplu prin ORDA), cât și academică (prin reglementările de etică și corectitudine ale universităților și prevederile revistelor și editurilor privind articolele publicate).

În Evul Mediu, însă, relația între tradiție și originalitate era inversă, mai ales când era vorba de Biblie, înțeleasă ca o carte revelată. În fața puterii cuvântului lui Dumnezeu, comentatorii nu puteau să adopte decât o atitudine de constricție, făcând, cel puțin teoretic, ca personalitatea lor să se șteargă în fața mesajului revelat comentat. Această modestie auctorială hrănea tentația anonimatului, a ieșirii comentatorului din scenă. O asemenea atitudine putea da, la o adică, mai multă credibilitate scrierilor autorului, care erau în acest fel fundamentate în adevăruri eterne și nu în invenții

personale. Spre exemplu, pentru a da autoritate tratatelor sale *Despre numele divine*, *Teologia mistică*, *Ierarhia cerească* și *Ierarhia bisericească*, un autor din secolul VI preferă să-și lase necunoscută propria identitate și să își pună scrierile sub numele lui Dionisie Areopagitul, discipolul sfântului Pavel. Practica preluării de informații, texte și citate nu era așadar resimțită ca o formă de furt intelectual, ci de respect atât față de sfânta Scriptură cât și față de părinții anteriori care au comentat-o.

Lucrurile stăteau la fel și în literatura să o numim laică. Spre exemplu, toată știința Evului Mediu, „vulgata” (după expresia lui John Searle) disponibilă publicului larg, era constituită dintr-un corpus de informații relativ stabil care migra din tratat în tratat și din enciclopedie în enciclopedie. Astfel, punctul de plecare era constituit din marile tratate ale antichității, de la Herodot și Pausanias la Pliniu, Solinus și Martianus Capella; „traducerea” (adică adaptarea) lor la viziunea creștină a fost făcută de Isidor din Sevilla în influentele sale *Etimologii*, care au servit drept bază tuturor compilațiilor următoare; în sfârșit, în a doua jumătate a Evului Mediu, masa aluvionară de informații a circulat din enciclopedie în enciclopedie, de la Roger Bacon și Brunetto Latini la marile „oglinzi” ale lui Vincent de Beauvais (*Speculum historiale* etc.). Autoritatea acestei tradiții era atât de mare, încât diverși călători prin Asia mongolă, precum Jean de Plan Carpin, Odoric de Pordenone sau Guillaume de Rubrouck, își completau relatările de călătorie cu informații luate din enciclopedii (inventând întâlniri sau știri despre rase monstruoase – antropofagi, cynocefali, brahmani etc.), iar alții, ca Marco Polo sau Jean Mandeville, scriau călătorii de cabinet compilând

tratatele ce reproduceau tradiția acceptată și creditată de public. Deoarece mentalitatea științifică modernă, care cere dovedirea pragmatică și verificarea experimentală, nu apăruse încă (va trebui așteptată dezvoltarea filosofiei empirice engleze din secolul al XVII-lea), erau mai credibile textele care repetau informațiile din „digest-ul” colectiv decât cele venite din experiență personală.

În acest context, erudiții, scriitorii și scriptorii medievali au elaborat un întreg arsenal de tehnici ale preluării. Irina Mărginean trece în revistă o bogată panoplie de termeni care definesc diferite forme de utilizare a Bibliei: citatul explicit, traducerea liberă și parafraza (cele mai evidente); cazurile mai specifice de citat-probă, citat cultural, citat relicvă; imitația (spre exemplu *Psalmi penitentiales septem*, ca imitație explicită a psalmilor veterotestamentari); *exemplum* – procedeul cel mai curent utilizat de Petrarca, după specialiști precum Giovanni Pozzi – evocând un personaj sau o acțiune oferite cu valoare de model ilustrativ); citate camuflate (definite de autoare ca „sintagme biblice foarte scurte, care sunt adaptate la contexte cu totul diferite de cel inițial [...] cititorul le recunoaște originea doar pe baza unui circuit al memoriei similar cu cel care s-a produs în autor”); motivul biblic amplificat (*amplificatio*) sau prescurtat (*breviatio*); centonul („juxtapunerea diferitelor fragmente biblice care are ca rezultat o frază cu sens diferit de cel inițial”); parodia, sub forma de paronomază și echivoc; citatul implicit; *collatio occulta*, un fel de pastişă medievală; *callida iunctura* („a suda fragmente diferite”); în sfârșit ceea ce autoarea numește „taifasul literar”, dialoguri închipuite cu figuri antice transformate în parteneri de discuție.

În fața prezenței covârșitoare a Cuvântului revelat și a presiunii tradiției, cât spațiu de mișcare mai are autorul medieval? Petrarca definește originalitatea în termeni de inteligență și subtilitate a variației în raport cu originalul. Autorul nu trebuie să fie un imitator mimetic, ca în cazul pictorului care reproduce exact în tablou figura modelului; el trebuie să ofere nuanțe și variațiuni cum sunt cele care leagă copilul de părinte. „Aceștia, deși de multe ori sunt foarte diferiți ca înfățișare, totuși este acolo nu-știu-ce căruia pictorii-i spun aer și care se arată mai ales pe chip și în ochi; acea asemănare face ca de îndată, văzându-l pe fiu, să ne amintim de tată deși, dacă am ajunge la o examinare în detaliu, toate ar părea diferite; dar între ei este ceva tainic, ce produce acel efect”. Oricât ar părea de modestă concepția aceasta, ea nu este lipsită de o doză importantă de orgoliu scriitoricesc. Pe scara celor patru ipostaze ale scriitorului medieval identificate de Antoine Compagnon, *scriptor*, *compiler*, *commentator* și *auctor*, Petrarca ambiționează evident să se încadreze în cea de-a patra. Mutând accentul de pe reproducerea imitativă, practică de scribi și scriptori, pe refacerea „spiritului” unei opere, dincolo de citări și preluări directe, Petrarca asumă pentru poet sau scriitor capacitatea de a produce o operă de profunzime similară originalului, adică psalmilor, pildelor, profețiilor biblice. Probabil de la Petrarca poate fi trasată linia care duce de la anonimatul medieval la conceptul romantic al geniului demiurg, creator de lumi.

Dar să citim mai departe comentariul lui Petrarca: „Și noi trebuie să avem grijă (când imităm) ca, dacă este ceva asemănător, multe să fie deosebite, iar asemănarea să fie atât de tănuțită încât să nu poată fi surprinsă decât printr-o tăcută

cercetare a minții și mai degrabă să o intuim decât să o putem explica. Ne folosim de talentul altuia, de culoarea stilului său, dar nu de cuvinte; aceea este asemănarea tainică, aceasta evidentă. Prima este lucrarea poeților, a doua a maimuțelor”. Avem aici un al doilea factor de modernitate poetică, imers aparent într-o estetică de factură medievală: efectul poetic se obține prin apelul la ceea ce moderniștii vor numi „inefabilul”, nuanțele alogice, sensurile obscure ce nu se lasă prinse în cuvinte și noțiuni, care nu pot fi surprinse de rațiune, ci doar de intuiție și empatie. Dacă ar fi căutat precursori la procesul modernist de substituție dintre „prière et poésie”, abatele Henri Brémond ar fi putut liniștit să invoce aceste considerații ale lui Petrarca și ambiția acestuia de a scrie psalmi poetici ca un echivalent, reverențios și totuși original, al celor biblici.

În afara acestor elemente de poetică ce se referă la tehnicile de creație, Irina Mărginean se oprește și asupra a ceea ce poate fi numit „îndreptarul de lectură” pe care epoca și Petrarca doreau să-l ofere cititorilor. Pornind de la distincțiile „seminale” făcute de Sfântul Augustin între lectura literală, cea alegorică și cea combinată, prin care voia să pună în ordine diferențele de hermeneutică dintre părinții alexandrini și cei cappadocieni, distincții reluate apoi de majoritatea părinților, Dante făcuse în *Convivio* celebra clasificare a sensurilor literal, alegoric, moral și anagogic. Urmându-l pe Giovanni Pozzi, Irina Mărginean constată că Petrarca pare să fi fost interesat în primul rând de lectura literală și prea puțin atras de cea alegorică și de cea morală. Accentul cade în opera sa mai degrabă pe valoarea experiențială a scrisului și a lecturii, ca reflecție a unei experiențe de viață. După cum remarcă autoarea, „lectura

Bibliei, pentru omul medieval, devenea experiență ce implica omul nu doar din punct de vedere spiritual, ci întreaga sa umanitate: toate simțurile (văzul – în lectură, auzul – psalmii se recitau cu voce tare, gustul – în tradiția patristică, metaforic, repetarea cuvântului în rugăciune se cheamă *ruminatio*) și facultățile, memoria și intelectul”. Printr-o asemenea lectură, trupul și spiritul, arată mai departe autoarea, „sunt transformate, educate, într-un proces descris de textul ales”. Cu alte cuvinte, în concepția lui Petrarca și a contemporanilor săi, literatura are o valoare educativă la nivel ființial, oferind cititorului un model de comportament care poate fi văzut ca un fel de *imitatio Christi*, sau *imitatio Dei* literară. Putem deduce că, dacă lectura experiențială (sau participativă ar spune etnologia actuală) are o valență formativă care configurează omul immanent, înseamnă că ea are obligatoriu și o valență transcendentă, deschizând omul către divinitate. Or, în aceste condiții, se poate spune că lectura totală avută în vedere de Petrarca corespunde, *mutatis mutandis*, lecturii de tip anagogic din clasificarea dantescă. La fel ca icoana, sfânta Scriptură este o fereastră către divinitate, care reorganizează ființa umană după chipul și asemănarea Creatorului.

Punând la lucru toate aceste concepte generale și tehnici de analiză, Irina Mărginean se ocupă pe larg, la limita exhaustivității, de cele trei opere petrarchești selectate, *Secretum*, *Canțonierul* și *Epistolarul*. Nu voi intra în comentariul amănunțit al acestei părți a cărții, în primul rând deoarece din start acribia autoarei pare capabilă „să-și poarte singură de grijă”, să identifice corect sursele și trimiterile, să producă așadar „baza de date” a citărilor biblice petrarchești (în ziua de

astăzi o asemenea muncă este mult ușurată de tehnologia informatică). În al doilea rând, demersul este „blindat” de o bibliografie secundară foarte bogată, care oferă informațiile necesare pentru majoritatea ocurențelor, astfel încât acuratețea cercetării se poate spune că este aprioric garantată de filologii specialiști ai domeniului.

În concluzie, cartea Irinei Mărginean este în egală măsură o lucrare de literatură comparată, prin dimensiunea ei intertextuală și de studiu al influențelor, transmisiilor și supraviețuirilor reemergente, de filologie clasică, cu toată cercetarea erudită presupusă de aceasta (identificarea migăloasă a recurențelor textuale), și de istorie a religiei / tradiției creștine, ce a modelat întreaga literatură europeană medievală. Autoarea are răbdarea și acribia unui cercetător dedicat, care știe să pornească în urmărirea expresiilor și ideilor biblice ce au funcționat ca arhetip, citate reverențios sau cu subtile nuanțări (pe care, desigur, astăzi, digitalizarea textelor și folosirea motoarelor de căutare îl mai scot din infernul căutării acului în carul cu fân). Are de asemenea cunoștințe bogate nu doar de italiană, ci și de limbi clasice, desigur latina dar și puțină greacă, ceea ce i-a permis să cerceteze comparativ diverse traduceri și etimoane cu nuanțe specifice. Stilul concis și transparent, foarte eficace, sec atât cât este nevoie, îi permite să-și prezinte ipotezele, dovezile și concluziile într-o manieră convingătoare.

Corin Braga

Introducere

Această cercetare se dorește a fi un demers de amplificare a orizontului lecturii prin chestionarea intertextului biblic din câteva opere ale lui Francesco Petrarca. Vom aborda texte cu subiect laic, *De secreto conflictu curarum mearum*, *Canțonierul* și un *corpus* de 10 scrisori din culegerea *Familiarium rerum libri*, anume din a XXIV-a carte a culegerii, adresate unor personalități din cultura clasică.

Northrop Frye înțelege că, pentru abordarea literaturii engleze, este util și chiar necesar un curs premergător asupra Bibliei traduse în engleză, textul sacru informând operele fundamentale ale acestei literaturi. Totodată observă că întreaga tradiție culturală a Occidentului trebuie abordată din perspectiva acestui „cod” reprezentat de Biblia creștină.

Procesul de decodificare a intertextului biblic asumă trăsături mai complexe în perioada premergătoare edițiilor vernaculare ale Bibliei, cum este secolul al XIV-lea, marcat cu precădere de viața și activitatea literară a autorului nostru. Ne propunem, de aceea, și o interpelare a versiunilor textului biblic care ar putea fi sursa citatelor și a trimiterilor biblice din opera petrarchescă.

În primul capitol vom stabili cadrul conceptual al investigației prin determinarea formelor și a valențelor

intertextualității într-o epocă mult precedentă constituirii termenului. Vom observa care dintre formele intertextualității ar putea fi utilizate de Petrarca și în ce măsură limbajul biblic este integrat în cel petrarchesc.

În al doilea capitol ne vom ocupa de opera *Secretum*, dialogul pe care Franciscus îl poartă cu Augustinus, personaje care îi reprezintă pe Petrarca și, respectiv, pe sfântul Augustin, modelul creștin al umanistului Petrarca. Credem că nu doar textele biblice, ci și textele patristice informează limbajul și imaginile din opera lui Petrarca. De aceea vom îndrepta cercetarea și asupra textelor patristice care mediază întâlnirea dintre textul petrarchesc și Biblie.

În al treilea capitol ne vom opri asupra *Canțonierului* pentru a ilustra în ce fel limbajul poeziei laice, mai ales al celei de dragoste, se constituie pe fundamentul textului scriptural. Totodată, abordarea acestei opere ne va permite să explorăm modalitățile prin care conotațiile imaginilor biblice pot forma cadrul lecturii și al interpretării poeziei laice.

În ultimul capitol ne propunem să abordăm textul care – presupunem – integrează, în măsura cea mai redusă, imaginile și limbajul biblic: scrisorile către unele personalități ale lumii antice. Pornind de la aceste scrisori, cuprinse în ultima carte a culegerii *Familiars*, vom putea remarca valorile lumii antice apreciate de Petrarca și încercarea acestuia de a le propaga într-un context cultural care le nesocotește sau le refuză.

Extinzând orizontul lecturii cu ajutorul cheii scripturale, se facilitează decodificarea limbajului și a imaginilor petrarchești care dezvăluie și mai mult activitatea umanistului Petrarca, de recuperare a valorilor antichității și de integrare a lor în cultura creștină.

CAPITOLUL I.

Intertextualitatea și practica scriiturii în epoca lui Petrarca

I.1. Premisă

*Novum in Vetere latet et in Novo Vetus patet*¹ este, probabil, una dintre cele mai cunoscute afirmații care subliniază necesitatea de a citi textele biblice în conexiune între ele pentru a dobândi contextualizarea indispensabilă înțelegerii multiplelor lor articulări. Dată fiind atenția tot mai vie a criticii literare din ultima parte a secolului XX acordată instrumentelor intertextualității, cercetătorii Bibliei și le asumă în munca lor², fiind totuși conștienți de fragilitatea acestor instrumente, căci

¹ Sfântul Augustin, *Quaestiones in Heptateucum* 2,73, în *Corpus Scriptorum ecclesiasticorum latinorum*, vol. XXVIII (sect. III pars 3), recensuit Iosephus Zycha, F. Tempsky, Vindobonae, 1895, p. 141.

² Ne gândim, de exemplu, la R. B. Hays, *Echoes of Scripture in the Letters of Paul*, Yale UP, New Haven, 1989, la S. C. Keesmaat, *Paul and his Story: (Re)Interpreting the Exodus Tradition*, în „Journal for the Study of New Testament Supply”, Academic Press, Sheffield, 1999, p. 181, la T. W. Berkley, *From a broken covenant to circumcision of the heart: Pauline intertextual exegesis in Romans 2:17-29*, SBL Dissertation Series, p. 175, Atlanta, 2000, apud Steve Moyise, *Intertextuality and Biblical Studies: A Review*, în „Verbum et ecclesia” 23, august 2002, pp. 418-431, articol consultat la adresa <https://verbumeteclesia.org.za/index.php/ve/article/view/1211/1653> (16.05.2019).

lipsește o definiție și o metodologie unitară de cercetare în acest sens; sunt convinși însă că se pot sluji de ele cu delicatețe și discreție pentru a face loc unei noi licăriri asupra câtorva aspecte, până acum ascunse, din textele Scripturii³. Scriptura se interpretează pe sine prin textele proprii, însă credem că n-ar fi de neglijat nici luminițele reflectate asupra acesteia de literatura laică. Literatura însăși poate fi explorată din perspective noi în lumina textelor scripturale. Deschiderile în abordarea literaturii Occidentului european când se are în vedere Scriptura au fost eminent puse în evidență de criticul canadian Northrop Frye, deși acesta nu a folosit termenul „intertextualitate”. De fapt, odată cu *Marele Cod* avem primul moment remarcabil în care critica literară devine conștientă de mărginirea orizontului lecturii și al înțelegerii sugestiilor și a sensului operelor literare ale Occidentului european, dacă este ignorată Biblia⁴.

Ne însușim această idee pentru fundamentarea cercetării, știind că datele empirice divulgate în mod obiectiv de texte constituie un sistem de semne mereu util pentru înțelegerea operei și a biografiei autorului. Drumul ca experiență, deși este personal, credem că poate fi împărtășit de cititor mai ales când acesta percepe afinități cu autorul în privința lecturilor comune fundamentale, cum este textul de temelie al Occidentului european creștin, adică Biblia. Reparcurgerea monografică a drumului scriitorului ar fi o muncă de observare și reflecție ce s-ar împlini doar din exterior; însă perceperea intertextului marchează implicarea experiențială a cercetătorului în lectură. Așadar cercetarea nu este condusă din perspectiva absolută a

³ Steve Moyise, „Intertextuality ...”, *op. cit.*, p. 429.

⁴ Northrop Frye, *Marele Cod – Biblia și literatura*, Atlas, București, 1999, p. 14.

observatorului extern, ci propune parcurgerea drumului alături de Francesco Petrarca prin investigație participativă; nu se rezumă la lectura scrierilor poetului, ci consultă și aprofundează impactul textelor care, în manieră mai mult sau mai puțin evidentă, l-au inspirat.

Conceptul de „intertextualitate” ar putea să apară neadekvat din punct de vedere temporal atunci când este pus în conexiune cu literatura anterioară secolului XX, având în vedere că secolul ce tocmai s-a încheiat a găzduit toate reflecțiile și cercetările legate de această chestiune. Totuși, intertextualitatea, chiar dacă nu avusese loc teoretizarea ei, este identificabilă în experiența scriiturii încă de la începuturile acesteia, iar intuițiile în acest sens străbat toată literatura. Deocamdată este de-ajuns să ne amintim exemplul scribului care, în urmă cu peste 4000 de ani, își pune problema originalității propriilor scrieri și era conștient că cuvintele sale fuseseră deja „zise”⁵.

1.2. Instrumenta laboris

1.2.1. Intertextualitatea biblică și aplicabilitatea retrospectivă a conceptului de intertextualitate

Un teoretician al literaturii, contemporan nouă, Antoine Compagnon, scriind „Un comble, le discours de la théologie”,

⁵ Ioana Bot, *Eminescu și lirica românească de azi*, Dacia, Cluj-Napoca, 1990, p. 18, amintește de exemplul scribului care adnotează pe un papirus ce datează din 2000 î. C.: „Unde sînt cuvintele care nu sînt cuvintele pe care poeții le-au epuizat deja? Cum pot eu găsi ceva proaspăt, un mod proaspăt, pentru a spune ceea ce vreau să spun cînd toate modurile au fost sleite de către predecesorii mei”.

în capitolul al IV-lea al studiului său despre citat, *La seconde main ou le travail de la citation*, identifica ispita zilelor noastre de a defini Evul Mediu ca „marea epocă a citatului”. Făcând referire la textul Scripturii, amintește că scriitura medievală se prezintă ca o repetare a Bibliei, obiectivul discursului teologal fiind tocmai acesta: „fonde et confonde avec la lecture de la Bible (*lectio divina*, *meditatio* ou [...] *ruminatio*)”, iar acest model se perpetuează și dincolo de scolastică⁶, adică în zorii umanismului.

Citatul fiind una dintre formele intertextului, sub forma citatului *in primis*, se poate vorbi despre prezențe ale intertextualității biblice în Evul Mediu și ulterior, la începuturile umanismului ce-l are pe Petrarca însuși ca inițiator.

Pentru configurarea cadrului și a formelor intertextului biblic, scrierile teoreticienilor ne vor ghida în definirea elementelor conceptuale, în deosebirea nuanțelor, în ordonarea gradelor de intensitate pentru a putea înțelege sau cel puțin intui orizontul deschis prin trimiterile biblice din textele lui Francesco Petrarca.

De la tratatele spirituale la scrisori și la *Canțonier*, scrierile petrarchești se încadrează, din punctul de vedere al formei, dar și din cel al conținutului, între reflecția teologic-filosofică și literatură, fapt care permite observarea unei mișcări interne chiar în intertextul biblic din aceste texte, adică transformarea intertextului în trecerea de la argument în discurs – în tratatele spirituale – la artificiu purtător de literaritate, în *Canțonier*.

⁶ Antoine Compagnon, *La seconde main ou le travail de la citation*, Paris, Ed. du Seuil, 1979, pp. 157-159.

Desigur, nu e vorba de literaritate pur retorică deoarece, cum înțelege N. Iliescu⁷, scrierea petrarchescă se întemeiază „pe cunoașterea directă și personală a marilor *auctores* ai epocii clasice și a Părinților Bisericii” și pe un „colocviu cald, mai direct și mai uman [...] adresat [...] faptelor existenței omului, dureros simțite în trup și în spirit”, departe așadar de forma pură, lipsită de conținut experiențial.

1.2.2. Auxilia docta

Pentru a reconstitui un cadru teoretic general al intertextualității am folosit sistematic studiul Ioanei Bot *Eminescu și lirica românească de azi* și scurta, dar elocventa și echilibrata inserțiune asupra intertextualității din *Avviamento al testo letterario*⁸ de Cesare Segre. Două titluri (față de o bibliografie foarte extinsă asupra acestei teme) cărora le vom alătura observații provenind și de la alte nume și titluri care incidental, dar substanțial, au îmbogățit cercetarea, precum Tzvetan Todorov cu *Mikhail Bakhtine le principe dialogique*, Maria Corti cu *Principi della comunicazione letteraria* și, desigur, scrierile Juliei Kristeva (*Semiotica* și intervenția teoreticienei în volumul *Théorie d'ensemble*, tradusă în limba română cu titlul *Problemele structurării textului*).

Cea mai mare parte a informațiilor care au ajutat la trasarea cadrului ce cuprinde formele intertextualității biblice și motoarele sale interne provin din studiul-eseu despre citat al lui

⁷ Nicolae Iliescu, *Il Canzoniere petrarchesco e Sant'Agostino*, Roma, Società Accademica Romana, 1962, p. 5-6 (tr.n.).

⁸ Cesare Segre, *Avviamento all'analisi del testo letterario*, Torino, Einaudi, 1998, p. 405.

Antoine Compagnon menționat mai sus, mai precis din capitolul al patrulea: „Un comble, le discours de la théologie”⁹. Am consultat, mai apoi, articolul lui dr. Steve Moyise, „Intertextuality and Biblical Studies: A Review”¹⁰, iar pentru similaritatea tipului de cercetare, articolul lui Roberto Mercuri „Il metodo intertestuale nella *Commedia*”¹¹ și articolul Silviei La Regina „«Se ben ricordo»: Memoria e intertesto nella *Commedia* di Dante”¹².

Pentru *exemplum*, pe care îl considerăm forma cea mai caracteristică a intertextualității medievale, găsim fundamental fasciculul 40 din *Typologie des Sources du Moyen Age Occidental* ce reunește studiile lui Claude Bremond („Structure de l’«exemplum» chez Jacques de Vitry”), Jacques Le Goff („Définition, Types, Evolution, 1: Les étapes de l’«exemplum», Editions, Intérêt historique”) și Jean-Claude Schmitt („Les recueils d’«exempla», «Exempla» et folklore, L’«exemplum» dans le sermon”) pe această temă.

Punctul de referință fundamental asupra întâlnirii dintre scrierile petrarchești cu Biblia rămâne studiul lui Giovanni Pozzi, „Petrarca, i Padri e soprattutto la Bibbia”¹³, alături de

⁹ A. Compagnon, *op. cit.*, p. XX.

¹⁰ S. Moyise, *op. cit.*, pp. 418-431.

¹¹ Roberto Mercuri, „Il metodo intertestuale nella *Commedia*”, în *Critica del testo*, nr 18/1, 2011, pp. 111-151.

¹² Silvia La Regina „«Se ben ricordo»: Memoria e intertesto nella *Commedia* di Dante”, în *Revista de Italianistica*, nr. 18, 2009, pp. 139-161, articol consultat la adresa <http://www.revistas.usp.br/italianistica/issue/view/4674> (27.03.2013).

¹³ Giovanni Pozzi, „Petrarca, i Padri e soprattutto la Bibbia”, în Giovanni Pozzi, *Alternatim*, Milano, Adelphi, 1996, pp. 143-188.

articolul lui Edoardo Fumagalli „Petrarca e la Bibbia”, publicat în *Nuova Secondaria – Ricerca*¹⁴.

Textele scripturale sunt preluate de Petrarca adeseori așa cum sunt ele citate în operele Părinților Bisericii. În acest sens am considerat oportună apropierea de textele lui Petrarca și din perspectiva studiului lui N. Iliescu, *Petrarca e Sant'Agostino*¹⁵, al câtorva capitole din volumul lui Marco Ballarini, *Lo spirito e le lettere. I. Da San Francesco a Petrarca*¹⁶: „Accessit sacer et submissa fronte nominandus Ambrosius», „Il De excessu fratris sui satyri di Ambrogio e la Consolatio ad mortem nelle lettere del Petrarca” referitoare la ecourile din opera sfântului Ambrozie.

Teologul benedictin, cercetător și în domeniul literaturii, dom Jean Leclercq, se ocupă de recurența temelor monastice în opera lui Petrarca într-un articol publicat în *Lettere italiane*¹⁷, revistă a editurii Olschki. Dat fiind faptul că aceste teme sunt în strânsă conexiune cu interesul religios al lui Petrarca (legat de tema monahismului, îndeosebi după intrarea fratelui său, Gherardo, în ordinul cartuzienilor – benedictini de strictă observanță – și a unui alt frate, necunoscut¹⁸, fra Giovannino, printre olivetani), iar abordarea lor îi conferă instrumentarul lexical pentru a le expune folosind cu precizie registrul

¹⁴ Edoardo Fumagalli, „Petrarca e la Bibbia”, în *Nuova Secondaria – Ricerca*, nr. 1, septembrie, 2012, pp. 13-64, articol consultat la adresa: https://citydoc.com/download/petrarca-e-la-bibbia_pdf (10.05.2014).

¹⁵ N. Iliescu, *op.cit.*

¹⁶ Marco Ballarini, *Lo Spirito e le lettere. I. Da San Francesco a Petrarca*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2015.

¹⁷ Jean Leclercq, „Temi monastici nell'opera del Petrarca”, în *Lettere italiane*, nr. 43.1, 1991, pp. 42-54.

¹⁸ Giuseppe Billanovich, „Un ignoto fratello del Petrarca”, în *Italia medioevale e umanistica*, nr. 25, 1982, pp. 375-380.

terminologic corespunzător – căci a fost deja „rumegat”¹⁹ – din textele scripturale, chestiunea privește și cercetarea noastră. În același articol sunt scoase în evidență elementele comune ale umanismului monastic și ale celui promovat de Petrarca, izvoarele lor fiind, în mare parte, aceleași: Sfânta Scriptură, literatura patristică – cu precădere cea augustiniană – precum și scrierile profane: Horațiu pentru decorarea stilistică, Cicero și Seneca pentru conținuturile ideilor²⁰.

I.3. Delimitări conceptuale

Un manual recent de teorie literară²¹ definește conceptul de intertextualitate ca reprezentând acele relații complexe și autoreflexive între texte în interiorul ansamblului discursului care nu sunt create de autor în sens deliberat, ci reprezintă mai degrabă o funcție a angrenajului discursului. Intertextualitatea se distinge, așadar, de orice formă de influență sau de referință cultă care implică intenționalitatea. Autorul, Gregory Castle, adaugă că, după părerea multor teoreticieni, dincolo de vocea dominantă a textului, intertextualitatea reprezintă nu doar un

¹⁹ Carlo Maria Martini, „San Benedetto e la *lectio divina*”, omilie în Domul din Milano, 26 aprilie 1980, consultată la adresa: <http://www.ora-et-labora.net/lectiodivina.html> (30.12.2018): explică faptul că sintagma *ruminatio verbi* se referă la un obicei legat de meditarea Scripturii, practicat în mediu monastic, potrivit căruia cuvintele biblice care, la o primă lectură, au un anumit ecou în inimă, se repetă apoi de nenumărate ori, cu buzele sau în șoaptă; Părinții Bisericii vorbesc despre mestecarea cuvântului, despre întoarcerea la text prin continua repetare șușotită a acestuia pentru a-l întâipări în inimă.

²⁰ J. Leclercq, „Temi monastici...”, *op. cit.*, pp. 51-52.

²¹ Gregory Castle, *The Literary Theory Handbook*, Londra, Wiley Blackwell, 2013, pp. 30 și 402.

potențial pentru conexiunea dintre texte, ci chiar condiția comunicării textuale²².

Cesare Segre definește intertextualitatea ca „fenomen parțial afin” celui al plurivocității pe care Bahtin îl vede ca aparținând romanului, dar care „prin rafinamentul aplicărilor sale, caracterizează textul poetic”²³ și observă că penetrarea termenului în medii ce depășesc limita erudiției implică un evantai de fenomene (reminiscența, citatul, utilizarea explicită sau camuflată, ironică, aluzivă a surselor) care rămâne, totuși, redus față de cum l-a înțeles Julia Kristeva, cea care a răspândit termenul în comunitatea cercetătorilor. De fapt, Julia Kristeva include în intertextualitate și încrucișarea codurilor textuale²⁴. Chiar acceptând că intertextualitatea poate denumi fenomenul foarte amplu al schimbului continuu între texte, Segre consideră că utilizarea termenului este adecvată doar în cazul prezențelor identificabile ale unui text în altul. Pentru această limitare se bazează pe autoritatea lui Greimas și Courtés²⁵, care se exprimaseră asupra amplitudinii excesive a termenului și care i-au pus în evidență, în acest context, imprecizia.

C. Segre deduce trei funcții ale intertextualității, pe măsură ce o compară cu plurivocitatea bahtiniană. Înainte de

²² *Idem*, p. 30: „the very condition of textual communication as such”.

²³ C. Segre, *op. cit.*

²⁴ Julia Kristeva, *Problemele structurării textului*, intervenție a Juliei Kristeva în volumul *Théorie d'ensemble* (Paris, Ed. du Seuil, 1968), tradus în *Pentru o teorie a textului*, Univers, București, 1980, p. 266, dar și *Semiotica*, apud C. Segre, *Avviamento...*, *op. cit.*, p. 86 în notă. În primul text amintit, Kristeva observă că secvențele integrate într-un roman pot fi înțelese ca secvențe transformate („transforms”) preluate din texte de alt tip, cum ar fi textele scolastice sau poeziile curtenesti.

²⁵ C. Segre, *op. cit.*, p. 86, în notă.

toate observă că „prin intertextualitate transpar liniile de filiație culturală cărora textul se conformează ca unor trăsături caracteristice ale unei eredități voluntare; pe când plurivocitatea se servește de registre, de limbajele de grup, [...] intertextualitatea se servește de varietățile limbajului și de stilurile individuale”²⁶.

În al doilea rând observă că, atunci când se percepe intertextualitatea, textul este privat de limitele sale, nu mai poate fi izolat; intertextualitatea revelează mesajul în timp ce manifestă dialogul dintre texte, dintre părți ale textelor sau dintre scriitori, revelând totodată și modalitățile de construire precum și argumentările care dau naștere textului.

Ultima funcție a intertextualității observată de Segre se revelă la nivel lingvistic, căci limba unui text precedent este asumată de textul de sosire și odată cu acesta sunt asimilate subcodurile literarității precum și cel semantic.

Caracteristica majoră de natură socială și estetică a unui text poate fi dedusă, observă J. Kristeva, tocmai prin lucrarea intertextualității care devine „indicele modului în care un text citește istoria și se inserează în ea”²⁷.

Adăugăm observația Mariei Corti pentru care selecționarea textelor citate sau amintite se efectuează pe baza unei predilecții a autorului, iar legăturile pe care el le realizează între texte revelă „legea constituantă a propriei opere”²⁸.

Credem că aceste reflecții susțin cercetarea și dau consistență căutării de a justifica, de a argumenta și de a afla

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ J. Kristeva, *op. cit.*, p. 266.

²⁸ Maria Corti, *Principi della comunicazione letteraria*, Milano, Bompiani, 1976, pp. 14-15 (tr. n.).

însemnătatea legăturilor dintre operele poetului și clericului Petrarca și Biblie, îndeosebi a conexiunilor cu textul biblic din rugăciunea liturgică precum și din Biblia Părinților, adică acele fragmente biblice preluate în scrierile proprii de către Augustin de Hipona, Ieronim, Ambrozie și Grigore cel Mare. Cei patru constituie cadrilaterul patristic petrarchesc trasat de poetul însuși în scrisoarea *Fam. XXII*, 10²⁹ adresată lui Franciscus de Sant' Apostoli în care face referire la alternarea studiilor sacre cu cele profane și la faptul că în tinerețe alegerea lecturilor implica criteriul plăcerii, iar la vârsta mai înaintată pe cel al utilității – *legi que delectabant* (scrierile literaturii latine clasice), *lego que prosint* (scrierile patristice) – justificând astfel înclinația spre cei patru autori.

În studiul său despre citat, Ioana Bot adesea conotează citatul cu funcția de semn sau indiciu a ceva, aceeași funcție surprinzând-o și în scrierile altor teoreticieni ai formelor intertextualității³⁰. De aceea credem că și celelalte forme ale intertextualității cad sub incidența aceleiași funcții de semn.

²⁹ Francesco Petrarca, *Fam. XX*, 10, în *Opere. Canzoniere – Trionfi – Familiarium Rerum Libri*, Florența, Sansoni, 1993 pp. 1159-1160: *Iamque oratores mei fuerint Ambrosius Augustinus Ieronimus Gregorius, philosophus meus Paulus, meus poeta David*.

³⁰ I. Bot, *op. cit.*, p. 18: „Citatul e semnul unei crize – nu numai a limbajului închistat în convenții [...] ci și a unei ideologii, a unei întregi culturi”; p. 19: „Cei mai puțin optimiști au văzut în arta citării indiciile unei instabilități estetice contemporane, ale lipsei sistemelor de referință *sigure*”; p. 20: „Semn al exploziei livrescului în literatura modernă, citatul nu mai este [...] semn al unei atitudini depreciative”; referindu-se la Adrian Leverkühn observă că pentru acesta „a cita înseamnă a distruge, a des-face, prin distanțare ironică și răs glacial, coerența lumii” (p. 21, cursivul ne aparține), iar din *Pour une théorie du Nouveau Roman* a lui Jean Ricardou remarcă trăsătura citatului de a fi semn „al faptului că textul e «un mediu al transformărilor»”, la p. 25; „citatul este unul dintre

Reflecțiile lui Cesare Segre și ale Mariei Corti, ale lui Giovanni Pozzi și ale Ioanei Bot însumează argumentele legate de intertextualitatea aplicabilă textelor alese de noi. Vor orienta, așadar, apropierea noastră lecturală de textele petrarchiene.

I.4. Perspectiva istorică

Ioan de Salisbury, filozof umanist al renașterii de secol XII, utilizează metafora (pe care i-o atribuie maestrului său Bernard de Chartres) *nanos gigantium humeris insidentes*, pentru a-și conștientiza contemporanii de faptul că ponderea culturii vremii se datora îndeosebi muncii imense a generațiilor precedente³¹. Aceasta ar fi una dintre perspectivele din care putem aborda intertextul biblic (direct sau intrat pe filieră patristică) în operele umanistului Petrarca; dar amintim acest curent al citatului îndeosebi ca semn al reflecției asupra chestiunii într-o epocă proximală din punct de vedere temporal (dar și ca viziune culturală) pre-umanismului petrarchesc. Poetica a ceea ce se va numi intertext suscitase chestiuni ce sunt

semnele explicite ale fenomenelor reunite de Julia Kristeva sub termenul de intertextualitate”, la p. 29; „Harold Bloom pleda pentru transformarea transtextualității într-un semn alment esențial și peren al literaturii” la p. 30; amintește de tratatul lui Antoine Compagnon despre citat pentru care „denotația unui citat 't' în S2 (sistemul semiotic citant) diferă de cea a expresiei citate 't' în S1 (sistemul semiotic citat) , 't' fiind un semn al semnelui” la p. 44, iar specificările din paranteze ne aparțin; și devianța (citatul infidel) are „o funcție semnificantă precisă, la fel cu falsul citat”, la p. 44.

³¹ Ioan Saresberiensis, „Metalogicus e codice manuscripto Cantabrigiensis”, în Ioannis Saresberiensis, *Policraticus sive De nugis Curialium, et vestigiis Philosophorum libri octo*, Lugduni Batavorum, ex officina Ioannis Maire, 1644, pp. 780-785.

identificabile, observam la începutul capitolului, deja în texte de acum 4000 de ani. Apoi, discursul asupra acestei chestiuni, acoperă, aproape definind-o, întreaga critică literară a secolului XX, începând cu Bahtin.

Petrarca este conștient de acest fenomen al evoluției studiilor în general și a scriiturii în particular, de condiția scriitorului care se vede constrâns, lipsit de posibilitatea de a coborî de pe „umerii uriașilor”. Va dezbate chestiunea în scrisoarea către Giovanni da Certaldo, explicându-i acestui prieten care-l acuza de faptul că, în tinerețe, nu a citit operele lui Dante în limba vernaculară, că nu a făcut-o tocmai din teama de a nu fi influențat („anxietatea influenței”) de stilul acestuia într-o perioadă în care el însuși se dedica aceluiași gen poetic – scriind în *vulgari eloquio* – și de a nu deveni imitator în loc de poet³²; iar asemănările sau uniformitatea exprimărilor sunt datorate întâmplării sau unei afinități între scriitori pe plan intelectual (*similitudine ingeniorum*)³³.

În privința rolului textului biblic în compunerea poeziei proprii, mărturia cea mai consistentă a lui Petrarca rezidă în motivarea și explicarea compunerii volumului celor șapte psalmi penitențiali, *Psalmi penitenciales*. La temelia compoziției Petrarca așază tocmai recunoașterea valorii poetice superioare

³² F. Petrarca, *Familiares* XXI, 15.11, în *Opere...*, *op.cit.*, p. 1130: „Eidem tunc stilo deditus, vulgari eloquio ingenium exercebam; nichil rebar elegantius necdum altius aspirare didiceram, sed verebar ne si huius aut alterius dictis imbuerer, ut est etas illa flexibilis et miratrix omnium, vel invitus ac nesciens imitator evaderem.”

³³ *Ibidem*: „Hoc unum non dissimulo, quoniam siquid in eo sermone a me dictum illius aut alterius cuiusquam dicto simile, sive idem forte cum aliquo sit inventum, non id furtim aut imitandi proposito, que duo semper in his maxime vulgaribus ut scopulor declinavi, sed vel caso fortuito factum esse, vel similitudine ingeniorum, ut Tullio videtur, iisdem vestigiis ab ignorante concursum”.

a poemelor biblice³⁴ afirmată de Monicus (personajul din egloga *Parthenias* care-l întruchipează pe Gherardo) în ciuda retoricii neșlefuite, „răgușite” (*rauca*). Pentru mai mulți cercetători, această lucrare reprezintă încercarea lui Petrarca de a scrie el însuși într-un limbaj biblic, păstrând conotațiile poeziei-proză ale versului ebraic cu enunțuri scurte „un tip de formă poetică recognoscibilă datorită aliterației, repetiției și vocabularului specular”³⁵.

I.4.1. Nevoia de intertext

Cercetătoarea Ioana Bot, în capitolul „Preliminarii teoretice” al studiului său *Eminescu și lirica românească de azi*, deja menționat, trasează cadrul teoretic al poeziei citatului,

³⁴ F. Petrarca, *Familiars* X, 4.31, în F. Petrarca *Le Familiars*, Ugo Dotti (trad. și ed.), Urbino, Argalia, 1974, Francesco îi explică lui Gherardo alegoria din egloga *Parthenias* în care cei doi frați devin personajele Silvius (Francesco) și Monicus (Gherardo). Petrarca marchează faptul că poezii au fost primii care s-au ocupat de teologie și că dulceața poeziei lui Francesco nu e nepotrivită stilului de viață aspru al călugărului cartuzian: „et veteris Testamenti Patres heroyco atque aliis carminum generibus usi sunt: Moyses Iob David Salomon Ieremias; Psalterium ipsum daviticum, quod die noctuque canitis, apud Hebreos metrou constat, ut non immerito neque ineleganter hunc Christianorum poetam nuncupare ausim”. Se întoarce asupra temei în *Fam.* XXII, 10 unde îl declară pe David „meus poeta” după ce, în *Parthenias*, lăsase nelămurită alegerea între autorul biblic, Homer și Vergiliu (cu toate acestea, Vergiliu și Cicero vor rămâne modelele lui Petrarca în privința stilului).

³⁵ E. Ann Matter, *Petrarch's Personal Psalms*, în Victoria Kirkham & Armando Maggi (eds.), *Petrarch. A critical Guide to the Complete Works*, Chicago, UP, 2009, p. 225: „poetic form known for alliteration, repetition, and mirrored vocabulary”. Autoarea face referire, de asemenea, la observațiile lui Pacca (Vinicio Pacca, *Petrarca*, Bari, Laterza, 1998), Ariani (Marco Ariani, *Petrarca*, Roma, Salerno editrice, 1999) și Pozzi (G. Pozzi, „Petrarca, i Padri e soprattutto la Bibbia”, 1996) care au remarcat încercarea lui Petrarca de a reproduce stilul biblic în aceste compoziții.

precedat de un abundent *excursus* în poeticile acestei tehnici. Ea revelă momentele cheie ale acestora, „liniile de forță”³⁶ precum și contradicțiile terminologice și evoluția conceptului de-a lungul întregului secol XX, apoi indică punctele slabe ale argumentării acestei poetici pe baza studiului citatelor din poezia lui Eminescu în lirica românească ulterioară. Unele dintre tehnicile de abordare pe care cercetătoarea lui Eminescu le utilizează pentru a aprofunda receptarea poetului român printre succesorii săi sunt aplicabile și citatului biblic în operele lui Petrarca. Ne gândim îndeosebi la încărcătura mitică ce este conferită poeziei eminesciene de cititorii săi din secolul al XX-lea, afină – *mutatis mutandis* – încărcăturii de sacralitate ce distinge textul biblic de-a lungul Evului Mediu (și dincolo de acesta, la umanistul Petrarca).

1.4.2. Intertextualitatea ca semn

Am observat că, în studiul Ioanei Bot, citatul este conotat cu funcția de semn și că aceeași funcție le poate fi aplicată și celorlalte forme ale intertextualității. Luând în considerare reflecțiile lui Roland Barthes asupra semnului³⁷, dorim să precizăm că înțelegem intertextualitatea ca semn îndeosebi în cadrul relațiilor de tip simbolic, dar vom încerca să deducem semnificatul sau cel puțin să formulăm ipoteze asupra acestuia, observând și în ce fel recurențele intertextuale se încadrează în relații de tip paradigmatic sau sintagmatic.

³⁶ I. Bot, *op. cit.*, p. 18.

³⁷ Roland Barthes, „Imaginarea semnului”, Roland Barthes *et al.*, în *Pentru o teorie a textului – Antologie „Tel Quel” 1960-1971*, București, Univers, 1980, pp. 120-126. Semnul este privit din perspectiva celor trei tipuri de relații pe care le implică: una „simbolică”, alta „paradigmatică”, iar a treia „sintagmatică”.

I.4.2.1. Intertextualitatea – semn al lecturii ca experiență

Într-un prim moment, Ioana Bot se referă la citat ca la un simbol al crizei ce pătrunde întreaga istorie a scrierii. Ea pune în evidență cum este înțeles citatul de critica secolului trecut, pe rând, ca „simptom [...] al debilitării culturale” de către Herman Meyer³⁸, ca semn de „refuz și neputință, ironie și reverență (care e și referență)” de către Grupul μ ³⁹, sau ca îngrijorare, din perspectiva lui Harold Bloom („anxietatea influenței”)⁴⁰. Dar, având în vedere rezultatele explozive ale artei citatului (este amintită toată proza de la M. Proust, J. Joyce, T.S. Eliot, Jorge Luis Borges până la Avangardă și Nouveau Roman), autoarea ezită să diagnosticheze în citat o atitudine disprețuitoare față de textul sursă, având în vedere receptarea entuziasmantă pe care cititorii au rezervat-o scrierilor ce se servesc de această tehnică. Ea consideră că abundența intertextuală ar putea indica o tot mai mare nevoie a cititorului și a scriitorului de a transforma experiența livrescă în una de tip existențial⁴¹. Reflectând pe marginea lucrării lui Michael Riffaterre, *La production du texte*⁴², autoarea observă că, mai mult decât un fapt de stil, citatul este

³⁸ Herman Meyer, *The Poetics of Quotation in the European Novel*, translated by Th. and Y. Ziolkowski, Princeton, UP, 1968, pp. 18-19.

³⁹ Grupul μ , „Douze bribes pour décoller (en 40.000 signes)”, în *Revue d'esthétique*, nr. 3/4, 1978, pp. 11-41.

⁴⁰ Harold Bloom, *The Anxiety of Influence*, Oxford, UP, 1973, p. 157.

⁴¹ I. Bot, *op. cit.*, p. 20.

⁴² Michael Riffaterre, *La production du texte*, Paris, Editions du Seuil, 1979, *apud* Ioana Bot, *op. cit.*, p. 23.

pentru cititor o ocazie, un stimulent spre relaționarea acestuia cu sistemul cultural spre care trimite textul citat⁴³.

Tindem a crede că Petrarca a exploatat, utilizând tehnicile intertextuale și inserând textul biblic într-al său, tocmai posibilitatea de a-și transforma experiența livrescă-biblică într-una existențială stimulând – poate în mod inconștient – cititorul să se situeze în lectura biblică, dar mai ales să-l recunoască și să-l situeze acolo chiar pe poet. De fapt, și Giovanni Pozzi insistă să pună în evidență faptul că Biblia, pentru un cleric cum era Petrarca, acționa și „în afara măsurii livrești, fiind experiență. Experiență a cuvântului primit în forma originală, dar și în forme elaborate” cum puteau fi omiliile sau textele liturgice⁴⁴.

Pentru a aduce mai aproape de înțelesul omului contemporan însemnătatea experiențială a lecturii Cuvântului lui Dumnezeu în viziunea omului medieval, trebuie să accentuăm faptul că această lectură implica persoana în întregime sa, trup și spirit. Complexul proces de educare și transformare prin lectură este descris de Ioan Cassian în *Collationes*. Textul, preluat și tradus în limba italiană de Giovanni Pozzi, ilustrează faptul că citatul și celelalte forme ale intertextualității biblice în opera lui Petrarca nu reprezintă nicidecum un simplu fapt de stil, ci sunt tocmai semnul lecturii experiențiale a Bibliei. Textul explică relația dintre cititor și Scriptură astfel: „Noi găsim exprimate în psalmi toate aceste sentimente, contemplând cele necesare ca într-o oglindă, le cunoaștem cu mai multă profunzime; învățați, astfel, de ceea ce ne învață sentimentele, le atingem cu mâna, nu ca pe niște

⁴³ Ioana Bot, *op. cit.*, p. 22.

⁴⁴ G. Pozzi, *op. cit.*, p. 150.

lucruri auzite, ci ca pe lucruri ce ni s-au întâmplat, nu ca pe lucruri încredințate memoriei, ci incluse chiar în realitatea experimentată”⁴⁵.

Faptul că lecturile precedente sunt asumate ca experiență sau devin ulterior experiență pentru cel ce se face – la rândul său – autor este, așadar, revelat de semnalele intertextuale prezente în opera acestuia.

Pentru ca o lectură să devină experiență, trebuie să intereseze căutarea lăuntrică a persoanei; așadar, conștient sau nu, trebuie să fie asumată de aceasta. Atunci, căutarea intimă a autorului – fie ea de natură spirituală, intelectuală sau psihologică, după întreita constituție a persoanei – este perceptibilă pentru cititor mulțumită semnalelor transmise prin prezența jocurilor intertextuale.

I.4.2.2. Intertextualitatea – semn al diviziunii

O altă perspectivă prin care s-ar putea justifica utilizarea tehnicilor citatului (dar și ale intertextualității) ar fi, după cum arată studiul Ioanei Bot, o anumită „fascinație diabolică”⁴⁶ prin care se poate descompune ironic lumea și coerența acesteia atunci când autorul își construiește textul folosind citate de nerecunoscut pentru cititor.

Funcția divizoare a citatului o putem înțelege însă și ca împlinindu-se în revelarea diviziunilor deja existente într-o viziune a lumii ce stă să se fărâme. Ne îndrumă în înțelegerea

⁴⁵ *Idem*, p. 152 (tr. n., după traducerea în limba italiană realizată de G. Pozzi).

⁴⁶ I. Bot, *op. cit.*, p. 21.

acestora Romano Guardini în *Moartea lui Socrate*⁴⁷, unde filosoful german reflectează asupra ironiei dotate cu o „ușoară dar periculoasă energie” care se dezvoltă în dialogul dintre Socrate și Euthyphron. Guardini deduce diferențele de sens dintre ironia răspândită în „Atena” vremii sale și ironia socratică. A ironiza înseamnă a-l pune pe celălalt într-o lumină ambiguă, reflectând asupra propriei persoane avantajele de a apărea om cu duh, liber, deasupra situației. Exprimând o recunoaștere, se lasă la vedere o latură nefavorabilă persoanei sau situației; aprobând, este „subliniată cu și mai multă tărie contradicția”. Acestea ar fi caracteristicile ironiei, în linie cu tonalitatea elegantă dar zeflemitoare, neîncredătoare dar mucalită a „Atenei” culte. Dar ironia lui Socrate schimbă registrul, ea este pozitivă:

nu intenționează să demaște și să-l desființeze pe celălalt, ci să-l ajute; vrea să-l facă liber și accesibil pentru adevăr [...] Pentru Socrate ceea ce contează este provocarea cutremurului lăuntric, mișcarea spirituală, relaționarea vie cu ființa și cu adevărul. De aceea ironia sa încearcă să liniștească și să extindă centrul omului așa încât să activeze acea mișcare fie în interlocutor fie, dacă acesta este incurabil, în ascultător⁴⁸.

Apoi, nu se pune pe sine pe pedestalul înțeleptului, ci include propria persoană în situații și în chestiuni. Știe că nu știe, dar fără a cădea în scepticism, este conștient că trebuie să-și continue cercetarea păstrând încrederea în capacitatea că se pot face descoperirile necesare⁴⁹.

⁴⁷ Romano Guardini, *La morte di Socrate*, Milano, Longanesi & C., 1948, pp. 24-27 (tr. n.).

⁴⁸ *Idem*, pp. 25-26 (tr. n.).

⁴⁹ *Idem*, p. 26 (tr. n.).

Ironia nu este rară în scrierile petrarchești (*De sui ipsius et multorum ignorantia* este, probabil, tratatul emblematic pentru felul în care Petrarca face uz de ironie⁵⁰); aceasta este adesea îndreptată spre sine și spre propriile-i scrieri. Așadar, distanțarea ironică oferă și avantaje favorabile în căutarea adevărului și poate dejuca „fascinația diabolică” în care sensul rupturii, al diviziunii este încărcat negativ pentru a o orienta, în schimb, constructiv, spre descoperirea sensului pozitiv al lucrurilor, chiar trecându-le prin – de cele mai multe ori cel puțin incomoda – sită a ironiei.

I.4.2.3. Intertextualitatea – semn al unității

Analizând mecanismul intertextual ca semn al lecturii ce devine experiență de viață, sub îndrumarea lui Giovanni Pozzi, prin fragmentul din *Collationes* de Ioan Casian, am constatat că lectura Bibliei, pentru omul medieval, devenea experiență ce implica omul nu doar din punct de vedere spiritual, ci în întreaga sa umanitate: toate simțurile (văzul – în lectură, auzul – psalmii se recitau cu voce tare, gustul – în tradiția patristică, metaforic, repetarea cuvântului în rugăciune se cheamă *ruminatio*) și facultățile, memoria și intelectul, care penetrate fiind de aceste texte produceau în viață, unificând-o, alte texte și, implicit, acțiuni.

⁵⁰ Francesco Petrarca, *Despre ignoranță: a sa și a multora*, Iași, Polirom, 2016, p. 49. Credem că atitudinea asumată de Petrarca în momentul planificării tratatului *De sui ipsius et multorum ignorantia* este foarte similară celei socratice. Ne limităm să cităm cele afirmate chiar de el în deschiderea acestui *liber-colloquium: que latior loquendi area, quis campus ingentior, quam humanetractatus ignorantie, et presertim mee?* („ce întindere a discuției [poate fi] mai mare, ce câmp mai cuprinzător, decât un tratat despre ignoranța omenească, și mai cu seamă a mea?”).

În aceeași linie de gândire se situează și Andrea Varliero pentru care un text ce se distinge prin abundența mecanismelor intertextuale nu atestă o diviziune lăuntrică a autorului, ci dimpotrivă: o căutare ce interpelează multiple voci atestă că aceasta nu este de natură solitară. Pornind de la acest fundament, el consideră că intertextualitatea, în procesul semiotic, nu va fi o simplă metodă, ci un adevărat „sinod metodologic”⁵¹.

Astfel, alături de perspectiva prin care intertextul este revelator al diviziunilor, al rupturilor din lume, credem că o putem așeza și pe aceea care evidențiază intertextul ca semn al unității, al coerenței, al adeziunii lăuntrice a autorului la lumea asumată prin citare, adeziune ce poate revela voința auctorială de a da sens, de a rezolva, așadar, rupturile.

I.4.2.4. Intertextualitatea – semn al transformării

În același studiu despre citat, Ioana Bot amintește părerile lui Jacqueline Risset și Jean Ricardou pentru care citatul este un semn al faptului că textul este „mediu al transformărilor”⁵², în sensul că citatul ar orienta transformarea nu doar a textului citant în funcție de sensul textului citat, ci și retrospectiv, operând modificări în receptarea textului citat⁵³. În același sens înțelegem observația scriitorului argentinian Jorge Luis Borges

⁵¹ Andrea Varliero, „«Differente è il caso di chi si applica a meditare la Legge dell'Altissimo»» (*Sir* 38,34). Lo scribe e l'esegeta, volto a volto”, lucrare prezentată la Universitatea Gregoriană în cadrul zilei de studiu: „La teologia biblica oggi: l'uno e l'altro testamento”, înregistrare consultată la adresa https://www.youtube.com/watch?v=9C_GUiK2jfQ&t=257s (18.07.2017).

⁵² Jean Ricardou, *Pour une théorie du nouveau Roman*, Paris, Editions du Seuil, 1971, p. 28 *apud* I. Bot, *op. cit.*, p. 25.

⁵³ I. Bot, *op. cit.*, p. 25.

când spune că „fiecare scriitor își creează precursorii [...] iar opera sa ne schimbă concepția despre trecut, după cum va modifica viitorul”⁵⁴.

În cazul studiului nostru, credem că observațiile de mai sus ajută la înțelegerea subiectivității căreia îi sunt supuse interpretările și impactul pe care acestea îl pot produce mai ales la un grad ridicat al interpretării. Un exemplu în acest sens îl preluăm din interpretarea propusă de Marco Santagata pentru primul sonet din *Canzonier*⁵⁵, referitor la căința poetului – exprimată pe fundalul temei biblice *vanitas vanitatum* – pentru cultivarea, în tinerețe, a celor zadarnice („fra le vane speranze e 'l van dolore”). Criticul înțelege că părerea de rău a poetului („e del mio vaneggiar vergogna è 'l frutto, / e 'l pentersi, e 'l conoscer chiaramente / che quanto piace al mondo è breve sogno” [„căință mi-au rodit și drept răsplată / rușine-aleg și-ncredințarea-amară / că tot ce lumii place-i nălucire”]) nu e căință în sens moral, ci regret că acele plăceri și iluzii (denumite „speranze”) sunt prea trecătoare („breve sogno”) și se grăbește să specifice că această interpretare este „poate dincolo de intențiile poetului”⁵⁶.

Acestor „relativizări prin livresc” Ioana Bot le adaugă corecturile ce se pot deduce din modul în care Julia Kristeva definește intertextualitatea, respectiv faptul că „interacțiunea intertextuală se produce în interiorul unui singur text”⁵⁷ și din

⁵⁴ Jorge Luis Borges, *Otras inquisiciones*, Buenos Aires, Emecé, 1960, p. 160 (tr. n.).

⁵⁵ Francesco Petrarca, *Canzoniere*, Marco Santagata (ed.), Milano, Mondadori, 1996, p. 5.

⁵⁶ Marco Santagata, *L'amoroso pensiero. Petrarca e il romanzo di Laura*, Milano, Mondadori, 2014, p. 11.

⁵⁷ J. Kristeva, *op. cit.*, p. 252 *apud* Ioana Bot, *Eminescu și lirica op. cit.*, p. 26.

observația lui Laurent Jenny – ce aduce rectificări și definiției kristeviene – „intertextualitatea în sens strict [...] nu desemnează o acumulare confuză, misterioasă, de influențe, ci munca de transformare și asimilare a unor texte variate, muncă îndeplinită de un text focalizator care păstrează controlul asupra sensului”⁵⁸. Așadar, dincolo de identificarea surselor biblice pentru opera petrarchescă s-ar putea descoperi intențiile sau transformările pe care aceasta le aduce „valorii semnifice a textului”⁵⁹ biblic.

Ne propunem să abordăm opera lui Petrarca ținând cont și de această diferență de viziuni.

O altă particularitate a fenomenului intertextual, observată de același L. Jenny, apare ca fiind deosebit de adecvată în privința textelor petrarchești: este vorba despre capacitatea generală a tehnicilor intertextuale de a dinamiza textul, acestea reprezentând „cel mai potrivit instrument de expresie în timpuri de decădere și de renaștere culturală”⁶⁰.

1.4.3. Intertextualitatea medievală ca intertextualitate biblică, scrierea medievală ca o continuare a Scripturii

Între citatul biblic și teologie sau discurs teologal, Antoine Compagnon consideră că există o relație de identitate și discută posibilitatea de a considera Evul Mediu ca epoca în care nu există scriere în afara citatului. Dacă Evul Mediu ar fi considerat

⁵⁸ Laurent Jenny, „The Strategy of Form”, în *French Literary Theory Today*, Tzvetan Todorov (ed.), translated by R. Carter, Cambridge, UP, 1982, p. 36, *apud* Ioana Bot, *op. cit.*, p. 26.

⁵⁹ M. Corti, *op. cit.*, p. 15 (tr.n.).

⁶⁰ L. Jenny, *op. cit.*, p. 36, *apud* I. Bot, *op. cit.*, p. 27.

o perioadă de obscurantism, citatul ar fi o regresie spre arhaism, însă lumea minunată ce se naște din Evul Mediu, ca să repetăm cuvintele lui Compagnon, este martora „intervenției unei transcendențe”. Credem că citatul biblic poate fi considerat „relicva” acestei transcendențe, în planul scrierii, căci integrarea citatului într-un text revelă intervenția și, implicit, deschiderea transcendentă a acestuia. Compagnon constată că actul scrierii, în Evul Mediu, există doar pentru a repeta Scriptura, iar scrierile medievale există doar pentru a repeta sau pentru a completa revelarea Cuvântului lui Dumnezeu și a acțiunii sale. Așadar, Evul Mediu este epoca în care nu există scriere care să nu fie repetare și, în acest sens, teologia va fi re-Scriitură (re-Scriptură), iar repetarea rămâne principiul discursului teologal⁶¹. Acest discurs, consideră Antoine Compagnon, este, la rândul său, începutul unei practici de scriere pe care scolastica nu l-a epuizat. Michel Zink, în articolul de dicționar referitor la literatura și literaturile din Evul Mediu, susține în mod sintetic aceeași idee când observă că literaturii medievale (în care sunt cuprinse scrierile didactice și științifice, căci trăsăturile ficțiunii și gratuității nu se impun pentru a le exclude) caracterul scris este cel care îi conferă autoritate, afirmând superioritatea literatului față de analfabet. Chiar dacă literele antice vor fi unicul model mărturisit, „rădăcina a toate se află în Scripturi”⁶².

Compagnon trasează cu repeziciune cadrul condiției scriitorului din acea epocă indicând cele patru figuri cu care

⁶¹ A. Compagnon, *op. cit.*, pp. 157-159.

⁶² Michel Zink, „Literatură/literaturi”, articol de dicționar, în Jacques Goff (coord.), *Dicționar tematic al Evului Mediu Occidental*, Iași, Polirom, 2002, p. 401.

acesta se poate identifica: *scriptor*, *compiler*, *commentator* și *auctor*. Din aceste figuri ale scriitorului se desprind și diferitele acte ale scriiturii, definite tocmai prin modalitățile de reutilizare a textelor precedente: o modalitate ar fi aceea a copiatului, pur și simplu, apoi aceea în care se operează o alegere între diferitele texte și se creează cu ele fragmente noi; a treia aceea în care scriitorul se dedică doar explicațiilor și, în sfârșit, aceea în care, deși sunt introduse elemente noi, scriitorul nu își asumă responsabilitatea textului rezultat, ci face trimitere spre o altă autoritate⁶³.

Discursul teologal este, apoi, considerat de același autor un metalimbaj pentru Biblie, în vreme ce aceasta reprezintă arhetipul discursului teologal⁶⁴; mecanismul așadar este diferit de cel din literatura păgână prin care o epopee urmează prototipul *Iliadei*. Aceasta este un simplu model formal, lipsită de energia care este chiar gramatica ei – logosul care o dinamizează⁶⁵ – pe care, în schimb, textul biblic o transferă spre discursul teologal. Această distincție interesează cercetarea noastră deoarece textul biblic, în textul petrarchesc, va fi utilizat uneori în scopuri discursive teologale, însă ne propunem să observăm îndeosebi finalitatea sa literară, adică funcționalitatea textului biblic ca hipotext în textele literare. Credem că, în cazul acestora, textul biblic este mai ales arhetip de imagini, dar este încărcat, în același timp și într-o anumită măsură, cu acea energie ce caracterizează și discursul teologal. Aceași energie

⁶³ A. Compagnon, *op. cit.*, p. 158.

⁶⁴ *Idem*, p. 160.

⁶⁵ Conceptul este dezvoltat în teoria limbajului de către Eugenio Coseriu, *Introducere în lingvistică*, Cluj-Napoca, Echinox, 1999.

încarcă și textele literare cu elemente estetice, ba mai mult, acestea își dobândesc forța estetică tocmai din Scriptură.

Vom continua, așadar, să urmărim distincțiile operate de A. Compagnon care descrie, prin câteva „trăsături esențiale”, funcționarea „mașinării ce produce discursul teologal”⁶⁶. Prima distincție se referă la criteriile de ortodoxie sau heterodoxie ce pot fi aplicate doar textelor discursului teologal (deci nu și altor tipuri de texte ce pornesc de la Biblie, cum ar fi cele literare). Discursul teologal nu se califică pornind numai de la sursa sa care este Scriptura, ci cuprinde și textele patristice, rod al *lectio divina* și al *meditatio*⁶⁷. Așadar nu este numai un discurs despre Scriptură, ci se constituie ca atare și din formă, care înseamnă *sub-scriere*, adică fidelitate față de Biblie. E vorba, în ultimă instanță, despre o supunere în fața unei ordini care transcende Biblia, o ordine din care chiar Biblia își preia gramatica.

Observând că în Evul Mediu un posibil sinonim al discursului teologal ar fi *comentariul*, A. Compagnon – pentru a aprofunda chestiunea – distinge formele sale: scolia (scurtele note de pe marginea paginii biblice), omilia (predica în scopuri ziditoare pentru credincioșii simpli) și tomul sau comentariul (lectura continuă și completă a unei cărți biblice, operă erudită, adresată instruirii celor mai docti). Aprofundând distincția dintre comentariu și actul comentării, pe urmele reflecției lui Michel Foucault⁶⁸, Compagnon constată că discursul teologal reflectă o

⁶⁶ A. Compagnon, *op. cit.*, p. 162.

⁶⁷ *Idem*, p. 159.

⁶⁸ *Idem*, p. 163, citează un pasaj relevant din Michel Foucault, *Naissance de la clinique*, Paris, PUF, 1972, p. XII, unde se afirmă că proiectul comentariului interoghează discursul asupra a ceea ce zice și ce a vrut să zică, asupra valențelor cuvântului, asupra tuturor celor „spuse”, dar niciodată „roștite”.

atitudine intelectuală care este deja un act interpretativ. Așadar, pe lângă explicație și interpretare, comentariul este atât exegeză cât și hermeneutică. Comentariul este doar una dintre modalitățile discursului teologic, pe când actul comentării este incluziv, deoarece le caracterizează pe toate. În final Compagnon se întreabă dacă se poate concepe un comentariu în afara celui privitor la Scripturi și începe itinerariul acestei cercetări întrebându-se care este originea comentariului. Consideră că un *terminus a quo* se impune de la sine, anume începutul creștinismului, căci „tocmai prin întruparea Cuvântului, discursul originilor și discursul asupra acestui discurs devine comentariu sau discurs teologal”⁶⁹. Verifică în ce fel comentariul creștin nu se naște din culturile greacă și evreiască. În privința celei dintâi, argumentul adus este acela că exegeza alegorică a miturilor lui Homer este o simplă traducere a miturilor în termeni raționali sau inteligibili (cu ajutorul lexicului cosmologiei, al moralei, al fizicii sau al metafizicii), dar lipsită de obiective spirituale sau politice⁷⁰. Întrucât exegeza iudaică se detașează de comentariile creștine care nu vor fi integrate în *Midrash*, Compagnon consideră și argumentează că această tehnică interpretativă, cu cele două componente ale sale: a) cea normativă, *halkha*, ce justifică, pe cale hermeneutică legea în aderarea la literă, și b) cea narativă, *haggada*, ce se folosește de alegorie pentru a enunța învățăturile care au scopul

⁶⁹ *Idem*, p. 165.

⁷⁰ Felix Buffiere, *Les Mythes d'Homère et la Pensée grecque*, Paris, Les Belles Lettres, 1956 și Jean Pépin, *Mythe et Allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Paris, Montaigne, 1958, *apud* A. Compagnon, *op. cit.*, p. 165.

de a hrăni credința, nu se regăsesc în creștinism, unde Isus se pune pe el însuși ca referent al exegezei, el fiind cel care dă consistență Logosului, prin întrupare⁷¹.

Pentru interpretarea sensurilor Scripturii, instrumentul inițial va fi cel identificat de Origen, pe care îl va prelua din „practica păgână de a interpreta fragmente dificile din Homer și Hesiod”⁷². Astfel alegoria va deveni piesa de temelie a hermeneuticii biblice. De fapt Origen, ca și Pavel pentru care biblia ebraică este „vechiul” testament, pornește de la opoziția dintre literă și spirit⁷³ și găsește în alegorie posibilitatea de a trece dincolo de litera legii, care ucide. Alegoria, după definiția lui Quintilian *continua metaphora*⁷⁴, va deveni, pe acest filon, în Evul Mediu, *exemplum* atunci când va fi lipsită de partea explicației.

1.4.4. Modalitățile de lectură ale Scripturii și noutatea jocului intertextual petrarchesc

Conform datelor sistematizate de Dante Alighieri în *Convivio* (II,1) informându-se de la teologii vremii (Toma de Aquino *in primis*) în Evul Mediu, Scriptura se citește în cele patru sensuri: literal, alegoric, moral și anagogic, schemă

⁷¹ A. Compagnon, *op. cit.*, p. 166.

⁷² Daniel Boyarin, „Origen as theorist of allegory: Alexandrian contexts”, în Rita Copeland & Peter Struck (eds.), *The Cambridge Companion to Allegory*, Cambridge, UP, 2010, p. 39.

⁷³ 2Cor 3,6 „litera ucide, iar duhul face viu” și Rom 7,6 „am fost eliberați de lege pentru a sluji după spirit care este nou, și nu după literă care este învechită”.

⁷⁴ Marcus Fabius Quintilianus, *Arta oratorică*, traducere de Marta Hetco, București, Minerva, «Biblioteca pentru toți», 1974, p. 35: „un șir de metafore formează o alegorie”.

similară celei stabilite de rabini în Evul Mediu: *peshat* – *remez* – *derash* – *sod*⁷⁵.

Giovanni Pozzi se întreabă dacă aceste patru modalități au fost cele ce au călăuzit și lectura biblică a lui Petrarca dar, după ce stabilește că în *Canțonier* nu se află urmă de utilizare alegorică, iar în culegerea scrisorilor *Familiaries* cu greu reușește să găsească două cazuri⁷⁶, concludă că această penurie ar putea indica o detașare (sau chiar o aversiune) a lui Petrarca față de tehnicile de interpretare ale vremii sale, în care alegorismul prolifera atât de mult încât oferea soluții foarte disparate, până la a deveni semn de criză a metodei. Deoarece nici metoda scolastică, cu recursul ei la instrumentele logicii, nu se regăsește, Pozzi înclină spre posibilitatea ca Petrarca să fi fost interesat în mod conștient, în propria-i hermeneutică, îndeosebi de sensul literal (fără a-l considera neapărat un precursor al orientărilor cercetării biblice din zilele noastre)⁷⁷. Astfel, metoda generală de lucru aplicată de Petrarca la textele antichității – pentru care este recunoscut ca părinte al Umanismului – ne determină să asumăm și noi deducția lui Pozzi.

⁷⁵ Tzvee Zahavi, „Biblical Theory and criticism”, în M. Gronden, M. Kreiswirth, I. Szeman (eds.), *The John Hopkins Guide to Literary Theory & Criticism*, Baltimore, J. Hopkins UP, 2005, pp. 113-116.

⁷⁶ G. Pozzi, *op. cit.*, pp. 175-176 identifică cele două alegorii în *Familiarum rerum* XIV, 1.13, cu referire la *Psalmul* 74,9: „quia calix in manu Domini est et vino meraco usque ad plenum mixtus et propinabit ex eo verumtamen feces eius epotabunt bibentes omnes impii terrae” și în *Familiaries* XII, 8 unde surprinde o alegorie condusă pe firul parabolei pescuirii minunate din *Lc* 5 dar, în final, suprimată.

⁷⁷ *Ibidem*.

1.5. Formele intertextualității biblice în Evul Mediu

1.5.1. Poezia biblică

Așa cum arată dom Jean Leclercq, poezia biblică, formă a poeziei religioase, apare inițial în mediul monastic din grija monahilor de a-l slăvi pe Dumnezeu și din nevoia lor de a produce rime pentru El, prin urmare își găsește spațiul de manifestare în celebrările liturgice⁷⁸.

Francesco Stella observă⁷⁹ că poezia biblică, având la bază un text sacral, nu admite variații ale sursei (ca, de altfel, nici cea mitologică), deci singura metodă care poate fi utilizată este aceea a parafrazării, cu variații între tehnicile narrative, exegetice sau reflexive; așadar, poezia biblică rămâne prin excelență una teologică. Dintre scrierile lui Petrarca, în acest gen putem încadra *Psalmi penitenciales septem*, care sunt „o imitație explicită a psalmilor biblici”⁸⁰. În *Canțonier* (deși textul biblic rămâne prezent, fără a constitui, totuși, hipotextul fundamental) Francesco Petrarca reușește să scrie o poezie completamente laică ce va rămâne doar implicit teologică (în sensul în care Logosul divin întemeiază ființa umană). Totuși, pe filon augustinian, poetul recuperează, și în acest tip de poezie, tehnici de refolosire a Scripturii și depășește în mod ingenios

⁷⁸ Jean Leclercq, *L'amour des lettres et le désir de Dieu*, Paris, Editions du Cerf, 1957, pp. 219-235.

⁷⁹ Francesco Stella, „La trasmissione nella letteratura: La poesia”, în Giuseppe Cremascoli, Claudio Leonardi (eds.), *La Bibbia nel medioevo*, Bologna, Dehoniane, 1996, p. 61.

⁸⁰ Francisco Rico, Luca Marcozzi, „Francesco Petrarca. Profilo biografico (1304-1374)”, în Francisco Rico, *I venerdì del Petrarca*, Milano, Adelphi, 2016, p. 111.

limitele parafrazării, împlinind figura scriitorului ca *auctor* și depășindu-le pe cele de *compiler* și *commentator*⁸¹.

I.5.2. Exemplum

Cea mai evidentă formă de utilizare a textului biblic de către Petrarca este, după părerea lui Giovanni Pozzi⁸², *exemplum*. În acest sens el amintește două locuri din *Canțonier*: Sonetul IV, în care vom găsi asemănată originea modestă a Laurei cu cea a apostolilor Petru și Ioan (un *exemplum* privat de dinamică, pe care Laura nu-l poate urma, căci acesta descrie tocmai starea ei de fapt) și Sonetul XLIV în care avem un *exemplum* ce nu este urmat (așadar ineficace), cel al compasiunii lui David chiar și față de cei mai crânceni adversari ai săi, Saul și Absalon. Aplicat aceleiași Laura – care nu se pliază pe modelul compasiunii lui David – pune în evidență, prin contrast, asprimea ei față de poetul îndrăgostit. În acest al doilea caz, *exemplum* biblic este precedat de un *exemplum* clasic preluat din *Pharsalia* lui Lucan, episodul în care Cezar se emoționează în fața rămășițelor pământești ale inamicului său după bătălia de la Farsala⁸³. În sonetul care deschide *Canțonierul* și care îi stabilește, așadar, coordonatele, Poetul se prezintă pe sine însuși ca un *exemplum* răsturnat: „al popol tutto / favola fui”, cu un ușor de reperat ecou paulin⁸⁴, dar cu o complexă sorginte biblică și clasică⁸⁵.

⁸¹ A. Compagnon, *op. cit.*, p. 158.

⁸² G. Pozzi, *op. cit.*, pp. 149-150.

⁸³ M. Santagata, nota la sonetul 44, în F. Petrarca, *Canzoniere*, *op. cit.*, p. 233.

⁸⁴ 1Cor 4,9: „am devenit ca un spectacol pentru lume, pentru îngeri și pentru oameni”.

⁸⁵ M. Santagata, nota la sonetul 1, în F. Petrarca, *Canzoniere*, *op. cit.*, pp.10-11.

I.5.2.1. Definire și caracteristici

Le datorăm lui Jacques Le Goff, Claude Bremond și Jean Claude-Schmitt un studiu amănunțit și profund despre *exemplum*⁸⁶, publicat în fascicolul 40 al revistei „Typologie des sources du Moyen Age Occidental”, studiu care netezește calea reflecției asupra motivelor și modalităților în care această figură retorică este utilizată de Petrarca.

Într-o etapizare cronologică a utilizării acestei figuri⁸⁷ se observă preluarea *exemplum*-ului antic de către cultura creștină, apoi declinarea acestuia în *exemplum* medieval ce trece din cultura monastică în cea urbană, figura găsindu-și ulterior făgaș în epoca post-medievală.

Pentru a putea surprinde și înțelege felul în care această figură retorică este utilizată de Petrarca, prezintă interes atât *exemplum* de tip antic, al cărui scop este cel de a promova un trecut mai glorios decât prezentul intrat într-o dinamică a decadenței⁸⁸, cât și cel creștin, care evocă argumente de sorginte biblică pentru a stimula formarea umană prin valorile creștine. De fapt, observăm că Petrarca se străduiește mereu să păstreze alăturate cele două surse de inspirație, lumea antică și cea biblică (cu precădere creștină), această permanentă apropiere

⁸⁶ *Exemplum* este înțeles sub definiția de „illustrative story” după Thomas Frederik Crane, editorul volumului *The «exempla» or illustrative stories from the «sermones vulgares» of Jacques de Vitry*, Londra, ediție anastatică, 1967.

⁸⁷ Claude Bremond, Jacques Le Goff, & Jean-Claude Schmitt, „L'«Exemplum»”, în *Typologie des sources du Moyen Age Occidental*, L. Genicot (dir.), fasc. 40, 1982, pp. 43-68.

⁸⁸ *Idem*, p. 44.

fiind, credem, caracteristica umanismului petrarchesc ce-și propune din nou recuperarea, în contextul lumii creștine, a valorilor antichității clasice.

Vom prelua definiția pe care Jacques le Goff o propune pentru *exemplum*, adaptând-o pe una elaborată de Jean-Claude Schmitt⁸⁹ în urma aprofundării teoretizărilor acestei figuri retorice așa cum apare ea în discursul medieval: „o povestire scurtă, considerată ca fiind veridică și destinată să fie integrată într-un discurs, în general o predică, pentru a convinge un auditoriu printr-o lecție salutară”⁹⁰. Așadar, pentru Jacques le Goff *exemplum* medieval se deosebește de cel antic întrucât este definit de narațiune – „an illustrative story” [o narațiune clarificatoare – tr. n.]⁹¹ – și nu de personaje sau de personalitățile istorice aduse ca exemplu sau model, chiar dacă uneori se mai face recurs și la acestea înlocuind eroii sau personajele de referință ale lumii antice cu martirii, sfinții sau cu însuși Cristos. Totodată se amintește⁹² și necesara distincție a *exemplum*-ului medieval de confuzia generată prin utilizarea termenului în filosofia și logica scolastică în sensul de paradigmă. Rămâne,

⁸⁹ J.-C. Schmitt, „‘Jeunes’ et danse dans les chevaux de bois. Le folklore méridional dans la littérature des ‘exempla’” (XIII-XIV siècles), în *Cahiers de Fanjeaux*, nr.11, 1976, p. 128, *apud* C. Bremond, J. Le Goff, & J.-C. Schmitt, „L’«Exemplum»”, *op. cit.* p. 38n.

⁹⁰ C. Bremond, J. Le Goff, & J.-C. Schmitt, „L’«Exemplum»”, *op. cit.*, pp. 37-38: „un récit bref donné comme véridique et destiné à être inséré dans un discours (en général un sermon) pour convaincre un auditoire par une leçon salutaire”.

⁹¹ Th. Fr. Crane (ed.), *The «exempla» or illustrative stories from the «sermones vulgares» of Jacques de Vitry*, Londra, ed. anastatică, 1967, *apud* C. Bremond, J. Le Goff, & J.-C. Schmitt, „L’«Exemplum»”, *op. cit.*, p. 27.

⁹² M. Patronnier de Gandillac & P. Michaud-Quantin (eds.) „Exemplum”, în *Glossaire du latin philosophique médiéval*, *apud* C. Bremond, J. Le Goff, & J.-C. Schmitt, „L’«Exemplum»”, *op. cit.*, p. 28, nota 4.

așadar, *exemplum* un act retoric cu funcție de argument. Pozzi face referire la câteva *exempla* prin care Petrarca indică pentru Laura, ca modele, figura lui David și pe aceea a apostolilor cu origini umile. Desigur, aceste figuri nu sunt simple comparații, căci sunt inserate în contexte sau în istorisiri anume, cu referiri specifice, chiar dacă cititorului acestea îi sunt doar sugerate. În cadrul acelor povestiri subînțelese se disting în mod limpede trăsăturile comune Laurei și apostolilor sau învățăturile ce s-ar fi vrut transmise către aceasta.

Calitatea de „argument retoric”⁹³ a *exemplum*-ului medieval face din acesta element de construcție a textului. Acest argument nu acționează numai conceptual, ci și faptic, după cum remarcă M.D. Chenu: „*exempla* nu sunt doar niște ilustrări [...], ci acțiuni-tip, apte a fi regulă eficace, prin conținutul lor concret, pentru acțiunile umane care, de altfel, guvernează principiile generale”⁹⁴. Din perspectiva eficacității acestor povestiri, azi le-am putea încadra în literatura „motivațională”. Același criteriu, credem, îl determină pe J. Le Goff să le numească, pe scurt, „gadget escatologic”. Virtutea performativă – pentru a ne exprima cu termenul lui J. L. Austin⁹⁵ – a cuvântului construit după gramatica biblică și preluat de *exemplum* este aceeași care caracterizează cuvântul în înțelesul

⁹³ C. Bremond, J. Le Goff, & J.-C. Schmitt, „L'«Exemplum»”, *op. cit.*, p. 28.

⁹⁴ Marie Dominique Chenu, *La théologie au douzième siècle*, Paris, Vrin, 1957, p. 219: „les «exemples» ne sont pas seulement des illustrations [...], mais des actions types, aptes à être la règle efficace, par leur contenu concret, des actions humaines, que par ailleurs dirigent les principes généraux”. (tr. n.).

⁹⁵ John Langshaw Austin, *How to do things with words*, Harvard, UP, 1962. Filosoful și lingvistul John Langshaw Austin (Lancaster 1911 – Oxford 1960) este cel care face cunoscut termenul în cadrul teoriei actelor lingvistice.

său biblic, *dabar* după cum este atestat în *Isaia* 55,11 („Așa va fi cuvântul Meu care iese din gura Mea; el nu se întoarce către mine fără să dea rod, ci el face voia Mea și își îndeplinește rostul lui”) și va fi preluată, prin urmare, de *exemplum*.

I.5.2.2. *Exemplum* și intertextualitate

Funcția *exemplum*-ului se deosebește radical de funcția aceluia tip de intertext extrem care acționează asupra inconștientului. Diferențele se situează pe planul modalității de funcționare, transparența fiind o caracteristică distinctivă pentru *exemplum*; aceasta îl situează mai aproape de citat, căci construirea sa se bazează pe autoritatea cuvântului preluat, în vreme ce intertextul este mai obscur și e fondat pe legături psihice mai puțin perceptibile, pe posibilitatea de a declanșa conexiuni la nivel emoțional, așa încât să conducă imediat la luarea deciziilor, în mod aproape inconștient⁹⁶.

Exemplum respectă întru totul libertatea cititorului de a se lăsa convins de prestigiul autorității sau nu, de a lua decizii pe baza argumentării prezentate sau de a se lipsi de aceasta.

I.5.3. *Alte tehnici intertextuale*

Eseul lui Giovanni Pozzi, „Petrarca, i Padri e soprattutto la Bibbia”⁹⁷ ne ajută să constituim un inventar al tehnicilor intertextuale utilizate în Evul Mediu, cu ajutorul cărora să explorăm textul biblic prezent în *corpusul* petrarchesc.

⁹⁶ G. Castle, *op. cit.*, p. 402.

⁹⁷ G. Pozzi, *op. cit.*, pp. 153-185.

Cel mai adesea apar sintagme biblice foarte scurte, care sunt adaptate la contexte cu totul diferite de cel inițial, însă a le recunoaște e foarte dificil; cititorul recunoaște originea lor doar pe baza unui circuit al memoriei similar cu cel care s-a produs în autor.

Alteori este utilizat, în mod evident, un motiv biblic care, prin amplificare, susține întreaga argumentare. Înțelegem *amplificatio* în sensul medieval de „dilatare a expresiei lingvistice”, care se poate realiza prin dedublarea unui element sau prin juxtapunerea unor sinonime; fenomenul invers va fi cel numit *breviatio*.

Se regăsește apoi tehnica centonară, construirea de centoane⁹⁸ prin juxtapunerea diferitelor fragmente biblice care are ca rezultat o frază cu sens diferit de cel inițial. Textele inițiale se recunosc în întregime căci, conform tehnicii centonare, sunt reproduse exact ca în textul original. În cadrul acestei tehnici pot fi culese elemente minime, preluate din texte distante între ele și reunite în textul nou⁹⁹.

La construirea parodiilor tehnica este similară cu cea centonară, însă la nivel literal au loc ușoare transformări care determină diferențe majore pe planul semnificației. Schimbarea de sens poate avea loc prin schimbarea registrului (de la serios la comic) sau păstrând același registru. Parodia ca transgresiune

⁹⁸ *Enciclopedia italiana Treccani* observă că această compoziție este tipică pentru antichitatea greacă și latină târzie, se formează din juxtapunerea cuvintelor, a frazelor sau a versurilor vreunui autor faimos, iar în utilizarea medievală se referă la culegeri de cântece, folosite mai ales în domeniul liturgic; articol consultat la adresa <http://www.treccani.it/vocabolario/centone/> (19.05.2019).

⁹⁹ G. Pozzi, *op. cit.*, pp. 166-167, realizează o culegere de astfel de centoane din *Canțonier*.

sau desacralizare, observă Pozzi, este absentă la Petrarca precum și la toți ceilalți autori sacri. Paronomaza și echivocul, în schimb, apar.

În tehnica citatului implicit se utilizează fragmentul biblic pentru exprimarea părerii, fără avizarea prealabilă a cititorului; această tehnică este foarte potrivită subiectivității cu care sunt impregnate scrierile petrarchești atunci când cuvintele biblice descriu condiția eului poetic.

În tehnica *collatio occulta*¹⁰⁰, ca în pastișa modernă, textul este construit urmând liniile arhitecturale ale textului biblic, fără ca fragmentele să fie cu ușurință recunoscutibile deoarece respectă sensul original; actualmente am putea-o introduce sub aceeași categorie a citatului implicit.

În scrisoarea 19 din *Familiaries* XXIII, Petrarca îi povestește lui Boccaccio cum îl învață pe copistul Giovanni Malpaghini stratagemele citării. Putem urmări așadar în ce fel poetul trebuie să-și fi însușit tehnica în practica directă, aceea a umanistului care a avut de-a face adeseori cu falsuri grosolane sau subtile, ori cu ocazii de a face cunoscute sau de a pune în valoare, ca pe niște perle uitate, textele descoperite:

imitatorul trebuie să încerce să fie asemănător, nu identic cu modelul, iar asemănarea nu trebuie să fie ca cea dintre model și

¹⁰⁰ Geoffrey of Vinsauf, *Poetria Nova*, Toronto, Pontifical Institute for Medieval Studies, 1967, p. 25, definește această tehnică: „Non venit in vultu proprio sed dissimulato, / et quasi non sit ibi collatio, sed nova quaedam / indita mirifice transumptio, res ubi caute / sic sedet in serie quasi sit de themate nata; / sumpta tamen res est aliunde; sed esse videtur / inde. Foris res est nec ibi comparet. Et intus / apparet, sed ibi non est. Sic fluctuat intus? Et foris, hic et ibi, procul et prope. Distat et atstat. / ... Hic est / formula subtilis iuncturae, res ubi iunctae / sic coeunt et sic se contigunt, quasi non sint / contiguae, sic continuae quasi non manus artis / iunxerit, immo manus naturae!”

portret [...], ci ca cea dintre tată și fiu. Aceștia, deși de multe ori sunt foarte diferiți ca înfățișare, totuși este acolo nu-știu-ce căruia pictorii-i spun aer și care se arată mai ales pe chip și în ochi; acea asemănare face ca de îndată, văzându-l pe fiu, să ne amintim de tată deși, dacă am ajunge la o examinare în detaliu, toate ar apărea diferite; dar între ei este ceva tainic, ce produce acel efect. Și noi trebuie să avem grijă (când imităm) ca, dacă este ceva asemănător, multe să fie deosebite, iar asemănarea să fie atât de tănuțită încât să nu poată fi surprinsă decât printr-o tăcută cercetare a minții și mai degrabă să o intuim decât să o putem explica. Ne folosim de talentul altuia, de culoarea stilului său, dar nu de cuvinte; aceea este asemănarea tainică, aceasta evidentă. Prima este lucrarea poezilor, a doua a maimuțelor¹⁰¹.

Așadar, esența tehnicilor citării este explicată prin cuvinte care redau inefabilul, dar care reușesc totodată să evite insipiditatea terminologiei de specialitate.

Tehnica citării elaborată de Augustin, modelul umanistului Petrarca (Pozzi vede în *Confesiuni* aproape un fals biblic declarat), este aceea de a prelua puține cuvinte, dar cu semnificație foarte relevantă pe care le inserează, cu mare dibăcie, în propriul discurs așa încât creează iluzia adevăratului fals și a falsului adevărat. Aducem, spre exemplificare, un text

¹⁰¹ F. Petrarca, *Opere, op. cit.*, pp. 1232-1233: „curandum imitatori ut quod scribit simile non idem sit, eamque similitudinem talem esse oportere, non qualis est imaginis ad eum cuius imago est [...] sed qualis filii ad patrem. In quibus cum magna sepe diversitas sit membrorum, umbra quedam et quem pictores nostri aerem vocant, qui in vultu inque oculis maxime cernitur, similitudinem illam facit, que statim viso filio, patris in memoriam nos reducat, cum tamen si res ad mensuram redeat, omnia sint diversa; sed est ibi nescio quid occultum quod hanc habeat vim. Sic et nobis providendum ut cum simile aliquid sit, multa sint dissimilia, et id ipsum simile lateat ne deprehendi possit nisi tacita mentis indagine, ut intelligi simile queat potiusquam dici. Utendum igitur ingenio alieno utendumque coloribus, abstinendum verbis; illa enim similitudo latet, hec eminet; illa poetas facit, hec simias.” (tr. n.).

foarte cunoscut, cel din *Confesiuni* 9.9.23, în care Augustin dă mărturie despre viața profund creștină a mamei sale, Monica, asimilând-o filonului confesiunii lui Pavel către comunitatea din Filipi: „Colloquebamur ergo soli valde dulciter et *praeterita obliviscentes in ea quae ante sunt extenti* quaerebamus inter nos apud praesentem veritatem”. Textul din *Conf.* 9.9.23¹⁰² se construiește reluând structura binară *praeterita obliviscentes in ea quae ante sunt extenti* din *Phlm* 3,14 „*quidem retro sunt obliviscens ad ea vero quae sunt in priora extendens*” [„uitând cele ce sunt în urma mea și tinzând către cele dinainte”].

Aceiași termeni din câmpul lexical al uitării celor trecute și al tinderii spre cele viitoare, de această dată lipsiți de conotațiile escatologice, revin în discursul lui Augustinus personaj, în ultimă instanță, al *Secretum* și ne revelează asumarea acestei tehnici și de către Petrarca. Pentru poet, scenariul convertirii se constituie în planul spațiului geografic dintre Avignon și Roma, iar structura binară va fi „*preteritorum obliviscens, in anteriora contendere*”. Conotația va fi diferită și datorită schimbării prefixului verbal de la *ex-* (mișcare ce pornește din interior) la *con-* (mișcare ce se realizează împreună) și trecerii de la adjectivele participiale (*extenti* și *extendens*) la forma verbală activă (imperativ, căci Franciscus e îndemnat să se întoarcă în Italia, deci mișcarea este încă în stadiu de proiect).

¹⁰² Sfântul Augustin, *Confesiuni*, ediție bilingvă, Traducere, introducere și note de Eugen Munteanu, București, Humanitas, 2018, p. 419: „Stăteam deci de vorbă singuri, cu multă gingășie, și, uitând de cele trecute, ne îndreptam către cele ce ne stăteau în față; căutam să aflăm împreună, în prezența Adevărului...”

Callida iunctura, tehnica ce-și primește numele în *Ars poetica*, de la Horațiu¹⁰³, utilizată cu excelență în scrierile sfântului Bernard și ale lui John de Salisbury, este folosită și de Petrarca. Pozzi¹⁰⁴ arată că Petrarca folosește această tehnică pentru a suda fragmente diferite sau pentru a susține transferurile *ex eodem ad idem*. Prin această tehnică, așadar, autorul sonetelor și al cântonelor este justificat atunci când își atribuie cuvintele profetului autor al psalmilor.

Alte tehnici intertextuale care nu necesită, deocamdată, ilustrare, sunt citatul explicit, traducerea liberă și parafraza.

Am putea adăuga și „taifasul literar” prin care denumim activitatea umanistului Petrarca de a instaura raporturi prietenești închipuite cu autorii și cu textele cu care dialoghează de atâtea ori prin adnotări¹⁰⁵, dar și atunci când citează aceste texte în cele proprii oferind, în continuare, spațiu pentru răspunsul „prietenilor” în dialoguri construite pe tematici din sfera proprie de interes. Această activitate ludic-serioasă de a crea reflexia lecturilor în propriile scrieri va fi examinată, așadar, și în ceea ce îi privește pe autorii sau personajele din resursele scripturale.

¹⁰³ Flaccus Quintus Horatius, *Ars Poetica*, pp. 46-48: „In verbis etiam tenuis cautusque serendis/ dixeris egregie, notum si callida verbum/ reddiderit iunctura novum”. text consultat la adresa <http://www.thelatinlibrary.com/horace/arspoet.shtml> (10.09.2015).

¹⁰⁴ G. Pozzi, *op. cit.*, p. 172.

¹⁰⁵ F. Petrarca, *Familiars*, XV, 3.14, în *Opere, op. cit.*: „Interea equidem hic michi Romam, hic Athenas, hic patriam ipsam mente constituo; hic omnes quos habeo amicos vel quos habui, nec tantum familiari convictu probatos et qui mecum vixerunt, sed qui multis ante me seculis obierunt, solo michi cognitos beneficio literarum, quorum sive res gestas atque animum sive mores vitamque sive linguam et ingenium mirror” și în *Familiars*, XVI, 6.24 „Versaberis cum sanctis cum philosophis cum poetis cum oratoribus cum historicis”.

Alte tipuri de citat¹⁰⁶, identificate și denumite de Giovanni Pozzi în scrierile petrarchești ar fi: „citatul-probă” – ce sprijină sau contrazice un argument și susține dezvoltarea unui subiect din discuție; „citatul cultural” – cel care conectează o serie de citate pe o anumită temă; „citatul relicvă” după modelul relicvei de martir ce se așază la temelia oricărui altar și tocmai prin această prezență altarul poate fi imediat recunoscut ca atare. Acest tip de citat a fost observat întâi în scrierile lui Bernard de Clairvaux¹⁰⁷, iar trăsătura dominantă este citarea repetată a acestor texte.

I.6. Care este textul-sursă?

Septuaginta, Vetus Latina și Vulgata

Cele unsprezece volume ale *Repertorium Biblicum Medii aevi* pe care Friedrich Stegmüller le-a editat la Madrid între anii 1950-1980, pe lângă platforma online <http://www.repbib.univ-trier.de/cgi-bin/rebibibl.tcl>, dau mărturie că întreprinderea istoriografică de a aduna toate codicele textelor Bibliei este, încă, imposibilă deși nu a fost niciodată abandonată ambiția de a crea inventarul exhaustiv al codicelor cărților biblice și al adnotărilor lor. Claudio Leonardi, în introducerea ediției italiene din 1972 a cărții lui Beryl Smalley, *The study of the Bible in the Middle Ages*, abandonând planul istoriografic al chestiunii, aduce argumentul că Biblia este o carte cu mesaj metaistoric, în care Dumnezeu i se revelează omului; textul se pune, deci, ca non-istorie pentru omul care-i acceptă mesajul¹⁰⁸. Așadar, faptul

¹⁰⁶ G. Pozzi, *op. cit.*, p. 174.

¹⁰⁷ *Idem*, p. 159.

¹⁰⁸ Claudio Leonardi, „L'esegesi biblica medievale come problema storico”, în Beryl Smalley, *Lo studio della Bibbia nel medioevo*, Bologna, Il Mulino, 1972, pp. VII-VIII.

de a nu cunoaște în cele mai mici detalii care a fost biblia lui Petrarca ar putea rămâne un dat marginal, căci se poate, totuși, analiza și reflecta cu precădere asupra mesajului biblic surprins de Poet și asupra felului în care îl re-propune în scrierile sale.

Chiar împărtășind argumentarea lui Claudio Leonardi, persistă rezistența filologului ce caută un text bine definit, pe baza căruia să examineze recurențele biblice în producția literară. Prin reintegrarea în *Biblie* a argumentărilor, a imaginilor și a structurilor lexicale întâlnite în textul literar, ar fi cu puțință o mai mare precizie în înțelegerea intențiilor autorului sau, pur și simplu, a naturii lor. Așadar, uneori va părea că e necesară limitarea la a face presupuneri și a extrage concluzii afectate de valența flexibilității dar, sperăm, nu și de aceea a neglijenței. Ne gândim, de exemplu, la locuțiunea verbală *in abdito* și la varianta *in abscondito*¹⁰⁹. Deși filologii biblici au preferat, dintre variante, să păstreze al doilea termen, primul apare în *Secretum* și revelează legătura textului petrarchesc cu cel al *Evangheliei după Matei*, cap. 6. Așadar vom avea de-a face cu o verificare continuă a variantelor. Apoi, interpelând citatele din textul de sosire, se vor putea, într-o anumită măsură, obține indicii asupra textului sursă.

Marie-Joseph Lagrange susține că nu putem restrânge filologia la colecția sau confruntarea manuscriselor antice, a variantelor lor și a eventualelor erori, ci că în analiză trebuie să ne întrebăm ce percepție au cititorii despre text¹¹⁰. Astfel, textul

¹⁰⁹ *Abdito* apare în prima ediție a *Biblia Sacra iuxta vulgatam versionem*, Stuttgart, Württembergische Bibelanstalt, 1969, pe când a V-a ediție înregistrează *abscondito*.

¹¹⁰ Marie-Joseph Lagrange, *La méthode historique*, Paris, Editions du Cerf, 1966, mai ales cap. I „L'égèse critique et le dogme ecclésiastique”, pp. 23-46. Preotul dominican a studiat Biblia pe baza metodei istorico-critice; pentru încurajarea studierii textelor sacre, a întemeiat la Ierusalim, în 1890, L'École biblique care va deveni în 1920 l'École biblique et archéologique française.

va fi *Biblia*, cititorul va fi Petrarca, cel care adesea și cu dragă inimă întrebuințează comentariile Părinților, iar lectura pe care el o dă acestora o intuim din scrierile sale. Lectura noastră se va situa, așadar, pe al doilea plan pentru textul sacru utilizat de Petrarca în mod direct, sau chiar pe al treilea când Petrarca receptează textul biblic pe canale patristice.

Mărturiile textuale petrarchești în favoarea familiarității poetului cu textele scripturale sunt comparabile cu cele în favoarea frecventării unui alt autor de la care Petrarca a învățat tocmai modalitatea de reutilizare a textului sacru: Augustin de Hipona. Marea sintonie a lui Petrarca cu acest Părinte al Bisericii și faptul că Petrarca, foarte probabil, a luat cunoștință de diatriba¹¹¹ petrecută cu zece secole înaintea vremii sale, dintre Augustin și Ieronim¹¹², ne face să fim de acord cu

¹¹¹ Sfântul Augustin, *De Civitate Dei*, XVIII, 43, text consultat la adresa: <http://www.augustinus.it/italiano/cdd/index2.htm> (16.05.2019).

¹¹² Sfântul Augustin, *Epistola* 28.2, text consultat la adresa: <http://www.augustinus.it/latino/lettere/index2.htm> (30.12.2018), este scrisoarea lui Augustin către Ieronim, în care este consemnat dialogul dintre cei doi asupra temei: „De vertendis autem in latinam linguam sanctis Litteris canonicis laborare te nollem, nisi eo modo quo Iob interpretatus es; ut signis adhibitis quid inter hanc tuam et Septuaginta, quorum est gravissima auctoritas, interpretationem distet, appareat. Satis autem nequeo mirari, si aliquid adhuc in hebraeis exemplaribus invenitur, quod tot interpretes illius linguae peritissimos fugerit. Omitto enim Septuaginta, de quorum vel consilii vel spiritus maiore concordia, quam si unus homo esset, non audeo in aliquam partem certam ferre sententiam, nisi quod eis praeeminentem auctoritatem in hoc munere sine controversia tribuendam existimo” [În ceea ce privește traducerea în latină a Cărilor Sacre canonice, nu aș vrea ca tu să te ocupi de aceasta altfel decât urmând metoda pe care ai folosit-o când ai tradus Cartea lui Iov, așa încât, folosind anumite semne, să apară în ce anume se diferențiază versiunea ta de Septuaginta, a cărei autoritate este preeminentă. De altfel nu mi-aș putea arăta pe deplin uimirea dacă în textele ebraice se mai găsește ceva care le-a scăpat atâtor traducători care, totuși, cunoșteau în profunzime acea limbă. Las la o parte Septuaginta, asupra cărei uniformități în intenție și inspirație (și mai mare

argumentarea lui Edoardo Fumagalli¹¹³ că Petrarca ar fi fost de partea lui Augustin și că prefera, așadar, *Vetus Latina* și nu *Vulgata*.

Totuși, Grigore cel Mare (cca. 540, Roma – 12 martie 604, Roma) apreciază *Vulgata* și o utilizează ca text de referință pentru omilii și pentru scrierile sale exegetice și spirituale, așadar această versiune se răspândește și se împământește într-atât încât, începând cu 1546, prin hotărârea Conciliului de la Trento¹¹⁴, devine textul oficial al Bisericii Catolice. Putem, așadar, înțelege motivul pentru care, în timpul lui Petrarca, *Vulgata* era textul scriptural cel mai răspândit.

În privința *Septuagintei* putem doar formula ipoteza că Petrarca ar fi putut avea un minim acces la acest text prin întâlnirea cu grecanicii originari din Calabria și mai ales cu Barlaam de la Seminara, călugăr din tagma sfântului Vasile (de la care Petrarca își propusese să învețe limba greacă) despre care știm¹¹⁵ că, prin medierea diplomatică a lui Petrarca, a fost numit episcop de Gerace, în aceeași regiune.

Ne propunem, în analizarea recurențelor biblice din textele petrarchești să arătăm, atunci când se găsesc indicii, locul citat, fie că e din *Vetus Latina* sau din *Septuaginta*, dar presupunem că cea mai mare parte a citatelor este preluată din *Vulgata*.

dacă ar fi fost vorba despre o singură persoană) eu nu îndrăznesc să exprim o părere sigură în nici un sens, în afară de faptul că eu consider că trebuie să le fie recunoscută o autoritate preeminentă indiscutabilă în acest domeniu” tr. n.].

¹¹³ E. Fumagalli, *Petrarca e la Bibbia*, în *Nuova Secondaria*, op. cit. (10.05.2014).

¹¹⁴ Vasile Babota, „The Vulgata in Church Tradition” (lucrare prezentată la conferința organizată de Hellenic Bible Society, Atena, 12-13 decembrie, 2014, p. 53), text consultat la adresa https://www.academia.edu/23366211/_The_Vulgata_in_Church_Tradition_ (16.05.2019).

¹¹⁵ Ugo Dotti, *Vita di Petrarca*, Laterza, Bari, 1987, p. 106.

I.7. Concluzii

Formele intertextului biblic revelă, pentru textele lui Petrarca, trăsăturile de natură socială și estetică¹¹⁶, predilecțiile autorului și liniile de paternitate-filiație pe care acesta le asumă în operele sale și susțin, în consecință, înțelegerea biografiei petrarchești.

Indiciile care se recuperează pe calea intertextului biblic se constituie ca semne ale unei vitalități perpetue a actului lecturii, produs al conștientizării unei diviziuni lăuntrice a autorului și a cititorului împărțiți între realitatea faptului dat și cea a posibilei deveniri pentru a semnaliza, în consecință, calea unității și a armoniei lăuntrice integrând în lectură, după practica monastică a *lectio divina*, toate simțurile.

Exercițiul recuperării intertextului atrage atenția asupra faptului că există un depozit de memorie comună al autorului și al cititorului, accesul spre acesta fiind deschis tocmai prin perceperea intertextului. Accesul la acest depozit al memoriei care leagă cititor și autor nu constituie în mod necesar o garanție pentru o interpretare fidelă a intenției auctoriale căci citatul, sau orice formă a intertextualității, este semn al transformării¹¹⁷ chiar a textului citat. Totuși, pe filon kristevian, „textul focalizator”, cel petrarchesc, e cel care stabilește coordonatele de orientare ale textelor citate.

În context medieval, normalitatea referirii la *Scriptură* dă naștere unei multiplicități de forme de scriere, fațetează

¹¹⁶ J. Kristeva, *op. cit.*, p. 266.

¹¹⁷ J. Ricardou, *op. cit.*, p. 28, *apud* Ioana Bot, *op. cit.*, p. 25.

aspectele auctorialității, permite ludicul – ce nu desacralizează – *vis-à-vis* de textul sacru, iar calea umanismului se deschide tocmai prin plierea *Scripturii* în jocuri de paralelism cu textele antichității clasice. Paul Beauchamp, la începutul ultimului deceniu din secolul XX, căutând să explice semnificația sintagmei „împlinirea Scripturilor”, spune că Vechiul Testament nu este relatarea istoriei lui Israel, ci povestirea relației lui Israel cu începuturile sale, cu Neamurile (căci Avram însuși fusese luat dintre neamuri și transformat în iudeu), „relație chemată să se împlinească într-o întâlnire nupțială, în care partenerii să se recunoască”¹¹⁸. Reiterare a întâlnirii nupțiale dintre cultura creștină și cea clasică, umanismul se revelă ca atare, în textele literare, și sentinelei intertextualității.

Atunci când cărările filologice spre textul biblic-sursă pot apărea blocate, accesoriile pentru abordarea lor vor părăsi planul istoriografic pentru a se fundamenta pe mesajul focalizator al Bibliei, cel meta-istoric, și vor lăsa câmp deschis cercetării ulterioare.

¹¹⁸ Paul Beauchamp, „Accomplir les écritures : un chemin de théologie biblique”, în *Revue Biblique* (1946-) 99, nr. 1 (1992), 132-62, articol consultat la adresa: <http://www.jstor.org/stable/44089094> (28.12.2018).

CAPITOLUL II.

Literatul umanist în *Secretum*

II.1. Prezentare

Conversația familiară între Franciscus și prietenul său Augustinus, transcrisă în perioada succesivă crizei de *mezzo del cammin* a lui Petrarca, dar inspirată din acea perioadă, se desfășoară în chenarul unei viziuni a adevărului. Titlul oficial al scrierii este *De secreto conflictu curarum mearum* numită, pe scurt, *Secretum*. Al doilea nume al operei nu este așezat în fața textului, fiind o decizie ulterioară a autorului. El folosește acest apelativ în *Prohemium*, ca și cum ar fi un diminutiv afectuos, o expresie a unei legături deosebite de prietenie ce ia ființă între autor și propria operă.

Studiile conduse asupra textului din *Secretum* sunt deosebit de asidue începând cu a doua jumătate a secolului trecut. David Marsh¹ apreciază că, dintre scrierile în limba latină ale lui Petrarca, acest text este cel mai citit, cel mai studiat, cel mai predat și, totuși, încă scapă unei interpretări definitive.

¹ David Marsh, „The Burning Question – Crisis And Cosmology In The *Secret – Secretum*”, în V. Kirkham & A. Maggi (eds.) *Petrarch: A Critical Guide to Complete Works*, Chicago, UP 2009, p. 211.

Dubiul ridicat de cercetătorul spaniol Francisco Rico² referitor la datele când a fost compus *Secretum*, pe lângă faptul că incomodează viziunea tradițională potrivit căreia era de la sine înțeles faptul că timpul acțiunii (1342-1343) se suprapunea cu timpul redactării, dă naștere unei noi lecturi a scrierilor lui Petrarca, inspirată din ideile că instrumentul ficțiunii literare era foarte la îndemâna scriitorului atunci când trata teme autobiografice și că Petrarca, în întreaga sa operă, își construiește propriul personaj, adică pe el însuși.

Pe lângă autorul spaniol deja menționat, amintim câteva din studiile de relevanță majoră referitoare la *Secretum*: Hans Baron, *Petrarch's Secretum: Its Making and Its Meaning*³, Francesco Petrarca, *Secretum*, cu un remarcabil aparat de note de Enrico Fenzi⁴; Petrarca, *Secretum*, editat și tradus de Ugo Dotti⁵, Carol Everhart Quillen, *Rereading the Renaissance: Petrarch, Augustine, and the Language of Humanism*⁶ și David Marsh, „The Burning Question – Crisis and Cosmology in the *Secret – Secretum*”⁷.

Subiectul narațiunii este foarte simplu. Adevărul îi apare lui Franciscus (personaj care îl reprezintă pe Francesco Petrarca), sub înfățișarea unei femei foarte frumoase; apoi intră în scenă Augustinus, personaj care-l reprezintă pe Augustin din

² Francisco Rico, *Vida u obra del Petrarca. I. Lectura del Secretum*, Padova, Antenore, 1974.

³ Hans Baron, *Petrarch's Secretum: Its Making and Its Meaning*, Cambridge, Medieval Academy of America, 1985.

⁴ Francesco Petrarca, *Secretum*, Enrico Fenzi (trad. și ed.), Milano, Mursia, 1992.

⁵ Francesco Petrarca, *Secretum*, Ugo Dotti (trad. și ed.), Roma, Archivio Guido Izzi, 1993. Acesta este textul de referință pentru *Secretum*, utilizat în cercetarea noastră.

⁶ Carol Everhart Quillen, *Rereading the Renaissance: Petrarch, Augustine, and the Language of Humanism*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1998.

⁷ D. Marsh, *op. cit.*, pp. 211-217.

Hippona, unul dintre părinții bisericii creștine, însă iubitor al culturii clasice păgâne și, prin urmare, favoritul lui Petrarca printre părinți. Cei doi se întrețin, în prezența adevărului personificat, vreme de trei zile. Astfel opera se structurează în trei cărți, în fiecare dintre ele abordându-se tematici ce au scopul de a trasa statutul intelectualului umanist Francesco Petrarca. Scena introductivă urmează îndeaproape, chiar dacă într-o manieră mult mai simplificată, schema viziunii dantești din *Divina Commedia*. Adevărul, celebrat de Petrarca și în poemul *Africa*, personificat în veștmântul unei *altera* Beatrice, îl roagă pe Augustinus să încerce să vindece, prin cuvântul său, maladia lui Franciscus în același fel în care Vergiliu îi venise în ajutor lui Beatrice și devenise călăuza lui Dante, în criza acestuia.

Construcția inițială a scenei nu deține aparent nici o greutate în subiectul conversației ce constituie cartea. De fapt nu se va mai aminti aproape deloc prezența Adevărului întrupat, dar întreaga conversație se consideră că a fost posibilă tocmai datorită exercițiului de educare și de purificare a privirii, proces la care Franciscus este provocat de întruchiparea Adevărului⁸. Puterea curativă și mântuitoare a conversației și a

⁸ F. Petrarca, *Secretum*, Ugo Dotti (ed. și trad.), *op. cit.*, p. 3: „da troppo tempo, da troppo, hai sinora guardato alla terra con occhi di caligine; e se tanto essi sono rimasti affascinati da questa miseria mortale, cosa pensi che avverrà se li leverai verso l'eterno?” [„de prea mult timp, de prea mult, ai privit până acum spre pământ, cu ochii încețoșați; dar dacă au rămas atât de fascinați de această ticăloșie omenească, ce crezi că se va întâmpla când îi vei ridica spre veșnicie?” – tr. n.]. Traducerea, publicată de Mircea Platon și Alina Horvath în Francesco Petrarca, *Taina mea sau zbuciumul patimilor mele*, Iași, Agora, 1995, p. 7, este următoarea: „Până acum tu ai privit mult, mult prea mult, pământul cu ochii încețoșați; dacă lucrurile pieritoare îți farmecă atât de mult privirile, ce va fi când ți le vei ridica spre lucrurile eterne?”. În continuare vom folosi traducerea publicată, iar când va fi necesar să aducem modificări acesteia pentru a evidenția intertextul, vom arăta că traducerea ne aparține.

actului scrierii vor fi încontinuu subliniate și totodată cântărite de-a lungul întregii conversații dintre Franciscus și Augustinus, după cum se întâmplă în toată tradiția umanistă.

Într-o primă apropiere de *Secretum* ne vom ocupa de cele ce par a se întrevădea în împletitura care se creează în interiorul scrierii lui Petrarca între scriptura sacră și scrierile clasicilor antici și se referă la acel *exemplum* pe care cele două îl oferă, mai ales la puterea lor reciproc salvatoare.

II.2 Inventarul ecourilor biblice regăsite în *Secretum*

În „Petrarca, i Padri e soprattutto la Bibbia” [Petrarca, Părinții și mai ales Biblia], Giovanni Pozzi⁹ face referire la importanța studierii recurențelor biblice din *corpus*-ul petrarchesc, în scopul înțelegerii intențiilor poetului atunci când acesta folosește textul sacru. Ne vom folosi așadar de acest instrument, deoarece afirmațiile¹⁰ poetului ar putea fi calificate

⁹ G. Pozzi, *op. cit.*, pp. 143-188.

¹⁰ F. Petrarca, *Fam.* XXII, 10, consultată la adresa http://www.cassiciaco.it/navigazione/scriptorium/testi%20medioevo/petrarca/familiars/lettera_XXII_10.html (07.04.2016), face referire la convertirea de la clasicii păgâni la cei creștini: „Irrideant superbi, quibus divinatorum eloquiorum sordet austeritas, et ceu caste matrone cultus parcius offendit oculos meretricis assuetos fucis; ego non permittentibus solum sed plaudentibus Musis et secundo fieri rear Apolline, ut qui iuvenilibus iuventam studiis dedi, maturiorem etatem melioribus curis dem [...] neque vero me id ante tempus agere coma probat albescens. Iamque oratores mei fuerint Ambrosius Augustinus Ieronimus Gregorius, philosophus meus Paulus, meus poeta David, quem ut nosti multos ante annos prima egloga Bucolici carminis ita cum Homero Virilioque composui, ut ibi quidem victoria anceps sit.” [Să mă ia în râs cei mândri pentru care are gust rânțed austeritatea literelor sacre precum și modesta îmbrăcăminte a unei caste matroane supără ochii curtezanei, obișnuiți cu sulemeneala; eu nu doar cu îngăduință, ci cu acordul deplin al muzelor și cu ajutorul lui Apolo, după ce mi-am consacrat tinerețea studiilor de tinerețe, cred că-mi pot dedica vârsta mai matură unor griji mai bune [...] căci nu încep acum, iar

cu ușurință ca ficționalizare a autobiografiei (chiar având intenția de a crea atât de dorita unitate interioară și coerență, cel puțin pentru personajul ce-l reprezintă pe Francesco Petrarca¹¹).

În acest sens dorim să recuperăm citatele sau referirile biblice conținute în *Secretum*, această scriere ce pare a exprima lupta lăuntrică a lui Franciscus cu propriul „super-ego doctrinal”¹², dezbateri ce precedă (sau însoțește constant) tensiunea către ceea ce pare a se prezenta ca o convertire existențială și intelectuală produsă *ante factum*.

Între multiplele lecturi posibile, aplicabile la *Secretum*, pe care cercetătorii le-au intuit în urma datării propuse de Francisco Rico, credem că trebuie să o urmărim pe cea a lui Carol Everhart Quillen pentru care conversația din *Secretum* nu poate reprezenta doar confruntarea dintre două modalități alternative de a trăi, reprezentate de Augustinus și Franciscus care, într-o anumită măsură, reprezintă luptele lăuntrice ale lui Petrarca, ci vede cartea ca tratând despre „o explorare a proiectului umanist tipic, de a revitaliza și de a imita standardele literare și culturale ale antichității”. Așadar cercetătoarea consideră că „*Secretum* interpelează simultan

părul deja cărunț demonstrează că nu încep înainte de vreme. De-acum înainte, oratorii mei să fie Ambrozio, Augustin, Ieronim, Grigore, filosoful meu să fie Pavel, poetul meu David pe care, dacă-ți amintești, cu mulți ani în urmă, în prima eglogă din *Bucolicum Carmen*, în așa fel i-am asemănat cu Homer și cu Vergiliu încât să las neclar cui îi aparține victoria.] (tr. n.).

¹¹ Giuseppe Billanovich, *Petrarca letterato – Lo scrittoio del Petrarca*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1947, p. 19, consideră că poetul tinde să se conformeze cu cele pe care le exprimă în scris, în urma reflecției, intenția sa fiind aceea de a „apăra cu inimă atentă demnitatea persoanei și a artei”.

¹² D. Marsh, *op. cit.*, în V. Kirkham & A. Maggi (eds.) *Petrarch: A Critical Guide to Complete Works*, Chicago, UP, 2009, p. 211.

câteva dintre ipotezele pe care se bazează aceste abordări. Prin urmare *Secretum* introduce anumite practici discursive caracteristice umanismului, tocmai în timp ce subminează autoritatea discursului umanist”¹³.

II.2.1. *Ecourile biblice în Prohemium*

Introducerea la *Secretum*, numită *Prohemium*, conține un țesut biblic mai dens decât celelalte părți ale operei. Am identificat, așadar, două categorii tematice pe baza cărora se pot distinge ecourile scripturale:

- a) Lexicul caracteristic pentru *visio*;
- b) Lexicul referitor la stilul și intenționalitatea scrierii petrarchești.

II.2.1.1. Etapele din *Visio* și lexicul propriu

II.2.1.1.a Descrierea personajului apărut în viziune

Incipit-ul cărții, „M-am întrebat adeseori cum am intrat în această viață și cum urmează să o părăsesc”¹⁴, îl prezintă pe Franciscus absorbit într-o reflecție de tip senecan¹⁵ exprimată în termeni biblici¹⁶. În timpul meditației, lui Franciscus îi apare în

¹³ C. E. Quillen, *op. cit.*, p. 190.

¹⁴ F. Petrarca, *Taina mea...*, *op. cit.*, p. 7.

¹⁵ U. Dotti, *Vita...*, *op. cit.*, p. 158, consideră că o scrisoare a lui Seneca către Lucilius (24.14), este soriginea exprimării petrarchești. Regăsim fragmentul: „nemo non ita exit e vita tamquam modo intraverit” [„Toți ies din viață de parcă abia ar fi intrat”], în Lucius Annaeus Seneca, *Epistole către Lucilius*, Iași-București, Polirom, 2007-2008, p. 96.

¹⁶ *Cartea lui Iov*, 1,21: „Gol am ieșit din pântecul mamei mele și gol mă voi întoarce în pământ!”

viziune Adevărul întrupat, având trăsăturile unei fecioare învăluite în lumină. În descrierea acestei figuri, singurii care se conturează pe chipul ei sunt ochii al căror soare răspândește raze de lumină: *oculorum suorum sol fundebat*¹⁷. Sintagma amintește de viziunea din *Daniel* 10,6 (*oculi eius ut lampas ardens* – „ochii lui ca flăcările de foc”¹⁸), de cea a apostolului Ioan, în *Apocalipsă* 1,14 (*oculi eius velut flamma ignis* – „ochii Lui, ca para focului”), ale cărei detalii sunt evocate în *Apocalipsă* 2,18 (*Haec dicit Filius Dei, qui habet oculos ut flammam ignis* – „Acestea zice Fiul lui Dumnezeu, ai Cărui ochi sunt ca para focului”) și de cea din *Apocalipsă* 19,12 (*Oculi autem eius sicut flamma ignis* – „ochii Lui sunt ca para focului”).

II.2.1.1.b Locuțiunile: *noli timere*, misiunea, grija și răspunsul

Salutul personajului apărut în viziune se construiește în termenii unei bune-vestiri, căci îl invită pe Franciscus să nu se teamă: *noli trepidare, neu te species nova perturbet*¹⁹.

Noli timere este *incipit*-ul fiecărui discurs din cadrul unei viziuni biblice și este urmat de auto-prezentarea personajului care se arată. Aici, deși în termeni diferiți, regăsim ecoul acelui *noli metuere* adresat profetului Daniel (*Dan* 10,12: „Nu te teme,

¹⁷ F. Petrarca, *Secretum*, U. Dotti (trad. și ed.), *op. cit.*, p. 2.

¹⁸ Textele biblice în limba latină sunt preluate din *Biblia Sacra iuxta vulgatam versionem*, Robert Weber & Roger Gryson (eds.), Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2007, iar traducerea din care preluăm, de obicei, fragmentele traduse este *Biblia*, București, Institutul Biblic și de Misiune Ortodoxă, 2008 (indicată în continuare ca *Biblia* BOR). Atunci când textele biblice sunt preluate din alte ediții, acestea vor fi specificate.

¹⁹ F. Petrarca, *Secretum*, ed. U. Dotti (trad. și ed.), *op. cit.*, p. 2.

Daniele”) și al celui *noli timere* adresat lui Ioan (*Apc* 1,17: „El a pus mâna dreaptă peste mine, zicând: Nu te teme!”).

Verbul *trepidare* (sau derivatele acestuia) apare în Vechiul Testament de unsprezece ori, cu o frecvență mai mare în cartea *Psalmilor* (5 recurențe: în *Ps* 13, v. 5 *illic trepidaverunt timore* [„Acolo s-au temut de frică”] – cu referire la cei care nu-l invocă pe Dumnezeu –, în *Ps* 26, v. 1 *Dominus protector vitae meae a quo trepidabo?* – [„Domnul este apărătorul vieții mele; de cine mă voi înfricoșa?”], în *Ps* 31, v. 23 ca substantiv deverbal *Ego autem dixi in trepidatione mea*²⁰ – [„eu însă am zis în tulburarea mea”²¹], în *Ps* 52, v. 6 *illic trepidabunt timore* [„Acolo s-au temut de frică”], în *Ps* 116, v. 11 *Ego dixi in trepidatione mea: «Omnis homo mendax»*²² [„Grăit-am în tulburarea mea: «Tot omu-i mincinos»²³]). Termenul nu definește, în nici unul dintre cazuri, o clasă de persoane pe baza atitudinii lor de primire sau de refuz al divinității, ci caracterizează felul în care omul se raportează la Dumnezeu.

Regăsim cuvântul și în *Înțelepciunea lui Isus Sirah* 34,16 *Qui timet Dominum, nihil trepidabit* [„Cel care se teme de Domnul n-are teamă de nimic”²⁴], dar cu unele conotații diferite de recurențele precedente: credinciosul este definit prin negarea atitudinii temătoare.

²⁰ *Nova Vulgata Bibliorum Sacrorum Editio*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1979, consultată la adresa http://www.vatican.va/archive/bible/nova_vulgata/documents/nova-vulgata_index_lt.html (11.05.2019), indicată în continuare ca *Nova vulgata*.

²¹ Traducerea este preluată din *Psalmii*, București, Arhiepiscopia romano-catolică, «Biblioteca Scripturii», 1993, p. 97.

²² Text preluat din *Nova Vulgata*.

²³ *Psalmii*, op. cit., p. 343.

²⁴ *Înțelepciunea lui Isus Sirah*, 34,16 după numerotarea din *Biblia BOR*.

Termenul apare de trei ori în cărțile profetice (*Is* 10,29: *trepidat Rama, Gabaa Saulis fugit*²⁵ [„Rama este înspăimântată, Ghibeea lui Saul a luat-o la fugă”], *Ier* 5,22: *Numquid me non timebitis, ait Dominus, et a facie mea non trepidabitis*?²⁶ [„Au doar nu vă temeți de Mine, zice Domnul, și nu tremurați înaintea Mea?”] și *Ez* 12,18: *Fili hominis, panem tuum in conturbatione comede; sed et aquam tuam in trepidatione et sollicitudine bibe*²⁷ [„Fiul omului, tremurând să-ți mănânci pâinea ta și apa ta s-o bei amărât și necăjit!”]). Cele trei situații se referă la atitudinea care deosebește credinciosul atunci când acesta se află în fața dumnezeului său, iar lipsa acestei atitudini îi caracterizează pe cei necredincioși. În *1Mac* 16,6 (*vidit populum trepidantem ad transfretandum torrentem* – „văzând că poporul se teme să treacă râul”) teama este provocată nu de prezența divinității, ci de o forță naturală, cea a unui fluviu, dar superioară forței omului. Apoi, în *2Mac* 3,14 (*non modica vero per universam civitatem erat trepidatio* – „s-a făcut mare zarvă în toată cetatea”) îngrijorarea este provocată de puterea politică.

Așadar, temerea ca îngrijorare, cu toate că nu apare în textele viziunilor din Vechiul Testament, definește mai ales atitudinea omului în fața divinității, adică a unei forțe superioare celei proprii.

Desigur, nu trebuie să deducem de aici că Petrarca ar considera că Franciscus e în prezența divinității prin viziunea Adevărului întrupat, ci că dorește să sublinieze faptul că adevărul se revelează atunci când se produce o anumită

²⁵ Text preluat din *Nova Vulgata*.

²⁶ Text preluat din *Nova Vulgata*.

²⁷ Text preluat din *Nova Vulgata*.

detașare față de realitatea terestră. Astfel se asigură condițiile necesare obiectivității, iar omului, pătruns în profunzime de o putere superioară, îi este înlesnită și permisă auto-cunoașterea.

Personajul apărut în viziune își exprimă propria misiune și îi încredințează o misiune și muritorului pe care îl vizitează: *de longinquo tempestivum tibi auxilium laturo descendi. Satis superque satis hactenus terram caligantibus oculis aspexisti*²⁸ [„am coborât de departe pentru a-ți aduce ajutor. Până acum tu ai privit mult, mult prea mult, pământul, cu ochii încețoșați”]. Intervenția Adevărului sosește aproape ca un răspuns la o rugăciune neexprimată, dar ale cărei ecouri le putem, totuși, identifica în *Ps* 120,1: *Levavi oculos meos in montes: unde veniet auxilium mihi?* [„Ridicat-am ochii mei la munți, de unde va veni ajutorul meu”].

Grija și afecțiunea față de vizionar este un moment fundamental pentru dialogul care urmează. În timpul colocviului lui Franciscus cu Adevărul, este introdus un personaj nou, Augustinus, cel care îl reprezintă pe sfântul Augustin, modelul literar creștin al lui Petrarca. Acesta este invitat să intervină, prin cuvântul său, pentru vindecarea lui Franciscus de o „periculoasă și lungă boală”²⁹. Retinerea lui Augustinus este învinsă de replica Adevărului: *Aurem mortalis hominis humana vox feriat*³⁰ [„Vreau ca o voce umană să lovească auzul unui muritor”³¹]. Această sintagmă amintește răspunsul contrar dat de Avraam bogatului din parabola evangheliei

²⁸ F. Petrarca, *Secretum*, ed. U. Dotti (trad. și ed.), *op. cit.*, p. 2.

²⁹ F. Petrarca, *Taina mea...*, *op. cit.*, p. 9.

³⁰ F. Petrarca, *Secretum*, ed. U. Dotti (trad. și ed.), *op. cit.*, p. 2.

³¹ F. Petrarca, *Taina mea...*, *op. cit.*, p. 9.

după Luca 16,19-31: *Si Moysen et Prophetas non audiunt, neque si quis ex mortuis resurrexerit, credent* [„Dacă nu ascultă de Moise și de prooroci, nu vor crede nici dacă ar învia cineva dintre morți”]. Spre deosebire de frații bogatului nemilostiv, pentru Franciscus se permite anularea, întrucâtva, a barierelor dintre cele două lumi (cum i-a fost îngăduit și lui Tnugdale în tradiția viziunilor medievale, prin călătoria sa extatică) și îi este îngăduit să asculte glasul unuia *ex mortuis*.

Acceptarea lui Augustinus de a interveni pentru vindecarea lui Franciscus este exprimată și prin gesturi afectuoase:

*simul ne benigne intuens paternoque refovens complexu, in secretiorem loci partem Veritate previa parumper adduxit*³² [„apoi, privindu-mă cu bunătate și strângându-mă la pieptul său într-o îmbrățișare părintească, mă duse într-un colț mai retras, zeița Adevărului urmându-ne la distanță de câțiva pași”³³].

Grija celui venit din lumea de dincolo față de muritor se manifestă atât în privirea binevoitoare, cât și în îmbrățișarea paternă a lui Augustinus care – asemeni unui *alter Christus* – după modelul din Mc 6,31 își conduce discipolul într-un loc retras, cel al *otium*-ului, unde noul umanist, conversând cu maestrul său, va putea delimita trăsăturile noului curent cultural însărcinat cu îngrijirea și însănătoșirea umanității.

Colocviul lui Franciscus cu Adevărul este introdus de un dialog al privirilor obstrucționat, inițial, de o rețineră a lui Franciscus care evită privirea directă: *rursus igitur in terram*

³² F. Petrarca, *Secretum, Prohemium* 3.4, U. Dotti (trad. și ed.), *op. cit.*, p. 7.

³³ F. Petrarca, *Taina mea*, *op. cit.*, p. 9.

*oculos deicio*³⁴ [„îmi plecai din nou ochii spre pământ”]. Formularea lasă loc ecoului muștrării din *Os 11,7: vocant eum ad altum, sed simul non erigunt eum*³⁵ [„îl strig, dar el nici nu ridică ochii spre Mine.”].

Contextul în care se desfășoară dialogul ce pune în evidență prețiozitatea, dar și fragilitatea valorilor umaniste (sau a primirii acestora) este cel al unei viziuni biblice canonice premergătoare fiecărui moment semnificativ din istoria creștină a mântuirii umanității. Putem înainta ipoteza că, prin crearea cadrului viziunii, intenția lui Petrarca a fost aceea de a-și pune în valoare munca de recuperare a textelor antice (nu doar în planul recuperării de manuscrise, ci și în acela al recuperării valorilor cuprinse în acele texte pentru integrarea lor în cultura creștină a vremii) și de a o considera ca fiind unul dintre momentele fundamentale ce marchează istoria omului; în acest fel, umanistul va fi cel care înalță un semn înnoit de mântuire.

II.3. Operațiunea scrierii și sensul cărții

II.3.1. *Mobilul scrierii*

Incipit-ul acestei lucrări „M-am întrebat adeseori cum am intrat în această viață și cum urmează să o părăsesc” este, după cum sugera Ugo Dotti, o reflecție de tip senecan, o meditație pe care Petrarca se hotărăște să o transforme într-o relatare cu valoare de exemplu aducând în scenă Adevărul și pe Augustin³⁶.

³⁴ F. Petrarca, *Secretum, Prohemium* 2.3, U. Dotti (trad. și ed.), *op. cit.*, p. 7.

³⁵ Text preluat din *Nova Vulgata*.

³⁶ U. Dotti, *Vita...*, *op. cit.*, pp. 158-159.

Însă credem că atenția îndreptată spre cunoașterea mecanismului devenirii propriei persoane (*qualiter in hanc vitam intrassem, qualiter ve forem egressurus*³⁷ – „cum am intrat în această viață și cum urmează să o părăsesc”) își găsește prototipul și în cartea lui Iov 1,21: *Nudus egressus sum de utero matris meae et nudus revertar illuc* [„Gol am ieșit din pântecul mamei mele și gol mă voi întoarce în pământ”]. Intertextul se recunoaște prin adverbul interogativ *qualiter* care-și află răspunsul în adjectivul *nudus*. Același mecanism intertextual se recunoaște și pe baza structurii de chiasm ce se stabilește între cele două texte în funcție de poziția verbului *egredior*.

Considerăm că întrebarea, în varianta lui Petrarca, nu se referă doar la devenirea morală a persoanei sale, ci cu precădere la conștientizarea unei precarități culturale (*nudus*) proprii și a întregului context în care trăiește. Depășirea acestei precarități este sensul activității sale de scriere și de recuperare a scrierilor din vechime.

Acest ecou biblic ne conduce, așadar, spre perceperea peisajului cultural al vremii, în care se constată că fiind necesară implicarea umanistului în misiunea de recuperare a textelor și de creare de texte noi, munci în care Petrarca se va identifica pe deplin.

II.3.2. Titlul – semn al dialogicității culturale

După ce a prezentat pe scurt cele două colocvii, cu Adevărul și cu Augustinus, autorul își manifestă intenția de a

³⁷ F. Petrarca, *Secretum*, 1.1, U. Dotti (trad. și ed.), p. 3.

înregistra temele dezbătute în conversația cu Augustinus pentru ca, prin lectura ulterioară, să mai poată fi gustată aceeași *dulcedo* (*sed ut dulcedinem [...] ex lectione percipiam* „pentru farmecul [...] pe care această discuție mi l-a procurat”). Personificându-și cartea, îi conferă acesteia titlul, într-un scurt dialog cu ea: *Secretum enim meum es*³⁸ [„pentru că ești și te vei numi «taina mea»”]. Enunțul amintește de versetul 16, cap. 24 din cartea lui Isaia: *Secretum meum mihi, secretum meum mihi*. Aceasta este, de fapt, traducerea lui Ieronim, propagată prin *Vulgata*. Dar, după cum vom putea observa comparând versetul cu traducerea sa greacă din *Septuaginta*, această versiune este diferită. Versetul latin, în traducerea lui Ieronim, este utilizat de Bernard de Clairvaux în *Sermo XXIII,9 De celarii sponsi* din *Sermones in Cantica Canticorum*³⁹. Astfel, *secretum meum mihi*, intră în imaginarul medieval creștin ca *motto* sau ca referire la locul spiritual al întâlnirii mistice a omului cu Dumnezeu.

Din punct de vedere morfologic, *secretum* este participiul perfect al verbului *secerno*, verb ce acoperă un amplu câmp semantic: a separa, a divide, a pune la o parte, a respinge, a exclude, a elimina, a distinge, a rezerva⁴⁰.

³⁸ *Idem*, p. 6.

³⁹ Sfântul Bernard de Clairvaux, *Sermones in Cantica Canticorum*, în Bernard de Clairvaux, *Opera omnia*, vol. II, tomo IV, Paris, J. P. Migne (ed.), 1862, p. 889: „nec una est regina profecto, sed plures: et concubinae multae sunt, et adolescentularum non est numerus. Et unaquaeque invenit secretum sibi cum sponso, et dicit: «Secretum meum mihi, secretum meum mihi»”, operă consultată la adresa http://www.documentacatholicaomnia.eu/25_10_10-_Ad_Omnia_Rerum_Conspectus.html (15.02.2019).

⁴⁰ *Dizionario Latino-Italiano Olivetti*, <https://www.dizionario-latino.com/dizionario-latino-italiano.php?lemma=SECERNO100> (consultat la 05.04.2016).

În *Septuaginta*, termenul utilizat în această poziție este participiul prezent activ ἀθετοῦντες (>ἄ-θετῶ: a încălca legea, a merge dincolo de lege⁴¹), iar textul în înțelesul său general e diferit de cel tradus de Ieronim: „Vai de cei fărădelege care lucrează depărtându-se de lege”⁴².

În titlu, participiul lui *secerno* are, înainte de toate, valoare adjectivală (*De secreto conflictu curarum mearum*) ca apoi să-și modifice consistența, către sfârșitul *Prohemium*-ului, când titlul este explicat. Primește, așadar, valoare nominală și devine subtitlu, un diminutiv cu valență afectivă care dezvăluie poziția preferențială pe care autorul i-o rezervă:

Tu, așadar, cârtică, fugind de întâlnirile oamenilor, mulțumește-te să rămâi cu mine fără să te dezici de numele tău. Tu ești, de fapt, «Secretul meu» și așa te vei numi: iar atunci când eu voi fi adâncit cu activități mai înalte, așa cum păstrezi toate cele spuse-n ascuns, în ascuns mi le vei aminti⁴³.

In abdito (în edițiile moderne ale *Vulgatei* devine *in abscondito*) este sintagma ce desemnează, în capitolul 6 al *Evangeliei după Matei*, locul în care, dacă are loc *oratio* în

⁴¹ Lorenzo Rocci, *Vocabolario greco italiano*, trentasettesima edizione, Roma, Società Editrice Dante Alighieri, 1993.

⁴² *Biblia BOR*.

⁴³ F. Petrarca, *Secretum, Prohemium*, 4.1, U. Dotti (trad. și ed.), *op. cit.*: „Tuque ideo, libelle, conventus hominum fugiens, mecum mansisse contentus eris, nominis proprii non immemor. Secretum enim meum es et diceris; mihi que in altioribus occupato, ut unumquodque in abdito dictum meministi, in abdito memorabis” (tr. n.), iar traducerea în limba română publicată în F. Petrarca, *Taina mea*, p. 10 este următoarea: „scumpă cârtică, fugind de întâlnirile cu oamenii, te vei mulțumi să rămâi cu mine fiind credincioasă titlului tău; pentru că ești și te vei numi „Taina mea” și în meditațiile mele cele mai înalte, tot ce îți amintești că a fost spus în șoaptă, îmi vei spune tot în șoaptă”.

tovărășia celorlalte două activități care o susțin, *eleemosyna* și *ieiunio*, este alungată ipocrizia.

Asupra legăturii afective, care ar putea sta la baza proiectării acestei cărți și care ne-ar putea oferi un traseu organic pentru lectură, ne vom întoarce după ce vom fi prezentat ecourile biblice din restul textului.

II.3.3. Liber primus

Inventarul fragmentelor cu trimiteri spre textul biblic, în această primă carte, se reduce la trei elemente.

Primul, când Augustinus, în timp ce atrage atenția asupra *diffinitione hominis* indică necesitatea intervenției rațiunii asupra pasiunilor spunând că *freno motus animi coherceat*⁴⁴. Astfel amintește admonestarea din *Ps* 31, v. 9: *Nolite fieri sicut equus et mulus, quibus non est intellectus; in camo et freno maxillas eorum constringe* [„Nu fi ca un cal și ca un catâr, la care nu este pricepere; cu zăbală și cu frâu fălcile lor voi strânge”]. Admonestarea biblică are scopul de a solicita utilizarea facultății intelective care face diferența dintre persoană și animal. Acel *frenus*, pe care Augustinus îl aduce în discuție, se aplică la *motus animi*. Se pare, astfel, că Petrarca ar vrea să sugereze o corespondență, în discursul lui Augustinus, între cele ce stau sub simbolul *equus et mulus* și *motus animi*, sugerând astfel că mântuirea celui din urmă se împlinește când se face uz de *intellectus*, dar în același timp îl caracterizează pe acesta din urmă ca instrument coercitiv.

⁴⁴ *Idem*, p. 34.

În fragmentul 11.9-10, Augustinus prezintă temele și argumentele meditației asupra morții și descrie caznele din momentul trecerii din această viață ca pe o condamnare ce precedă judecata divină și e independentă de eventualul rezultat al acesteia. Deși imaginarul despre lumea de dincolo este foarte bogat în discursul lui Augustinus, singurul element comun cu textele scripturale în descrierea condamnării este termenul *sulphur* (*Gen* 19,24: *pluit super Sodomam et Gomorram sulphur et ignem* [„a slobozit peste Sodoma și Gomora ploaie de pucioasă și foc”]; *Ps* 10,7: *Pluet super peccatores laqueos ignis et sulphur* [„va ploua peste păcătoși lațuri, foc și pucioasă”]; *Ez* 38,22: *ignem et sulphur pluam super eum et super exercitum eius et super populos multos, qui sunt cum eo* [„voi vărsa asupra lui și a taberilor lui și asupra multor popoare care sunt cu el, ploaie potopitoare și grindină de piatră, foc și pucioasă”]; *Apc* 20,9: *diabolus, qui seducebat eos, missus est in stagnum ignis et sulphuris* [„diavolul, care-i amăgise, a fost aruncat în iezerul de foc și de pucioasă”]).

În fragmentul 15.4 regăsim un citat explicit din *Cartea Înțelepciunii lui Solomon* 9,15 (pe care Petrarca îl califică, în mod eronat, ca pasaj *apostolicum* – considerând că ar aparține textelor pauline): *Corpus enim quod corrumpitur, aggravat animam, et deprimit terrena inhabitatio sensum multa cogitantem* [„Căci trupul cel putrezitor îngreuiază sufletul și locuința cea pământească împovărează mintea cea plină de grijă”]. Pentru a justifica de ce Petrarca îi atribuie aceste cuvinte Apostolului, U. Dotti⁴⁵ face referire la scrierile lui Pavel pe tema coruptibilității trupului: *2Cor* 4,16 *propter quod non deficimus, sed licet is, qui foris est noster*

⁴⁵ *Idem*, p. 46, în notă.

homo corrumpitur tamen is qui intus est noster renovatur de die in diem [„De aceea nu ne pierdem curajul și, chiar dacă omul nostru cel din afară se trece, cel dinăuntru însă se înnoiește din zi în zi.”] și 2Cor, versetele 1-3 din capitolul 5:

Scimus enim quoniam, si terrestris domus nostra huius habitationis dissolvatur, aedificationem ex Deo habeamus domum non manufactam, aeternam in caelis nam et in hoc ingemescimus habitationem nostram quae de caelo est superindui cupientes si tamen vestiti non nudi inveniamur. [„Căci știm că, dacă acest cort, locuința noastră pământească, se va strica, avem zidire de la Dumnezeu, casă nefăcută de mână, veșnică, în ceruri. Căci de aceea și suspinăm, în acest trup, dorind să ne îmbrăcăm cu locuința noastră cea din cer, dacă totuși vom fi găsiți îmbrăcați, iar nu goi.”]

Desigur, în acest caz, *Secretum* răstoarnă sensul din *De civitate dei* XIV,3.2: *nec caro corruptibilis animam peccatricem, sed anima peccatrix fecit esse corruptibilem carnem*⁴⁶ [„nu trupul coruptibil a făcut ca sufletul să fi păcătos, ci sufletul păcătos a corupt trupul” tr. n.].

II.3.4. Liber secundus

Liber secundus se deschide cu o pagină de metafore militare prin care Augustinus îi înfățișează lui Franciscus pericolele care-l asediază.

În 2.1, versurile citate de Augustinus din *Eneida*: *aspice qui coeant populi, que menia clausis / ferrum acuant portis in te excidiumque tuorum* [„te uita ce neamuri se-adună / câte cetăți

⁴⁶ Sf. Augustin, *Opera Omnia*, consultată la adresa la <http://www.augustinus.it/latino/cdd/index2.htm> (27.02.2016).

fieru-l bat, porți închise pe-ai mei să-i răpună”⁴⁷] amintesc de cele din *Ps* 2,1-2:

Quare fremuerunt gentes, et populi meditati sunt inania adstiterunt reges terrae et principes convenerunt in unum adversus Dominum et adversus christum eius [„Pentru ce s-au întăritat neamurile și popoarele au cugetat deșertăciuni? S-au ridicat împărații pământului și căpeteniile s-au adunat împreună împotriva Domnului și a unsului Său”].

Versurile din *Eneida* lui Vergilius, care rezzonează cu un text biblic, sunt emblematice pentru ceea ce Augustinus este chemat să susțină în *Secretum*, referitor la redempțiunea clasicilor, re-propunând, de altfel, viziunea augustiniană din a VIII-a carte a *Confesiunilor* unde lectura lui *Hortensius* de Cicero este premergătoare convertirii; se insinuează, așadar, că în literatura păgână însăși sunt prezente elementele mântuitoare, inerente creștinismului.

Avertizând asupra pericolului ce rezidă în orgoliu, Augustinus recomandă un exercițiu al memoriei: *memorantem nullis tuis meritis illa sibi singularia contigisse*⁴⁸ [„amintindu-ți că aceste haruri ți-au fost date fără nici un merit de-al tău”]. Pe filon biblic, regăsim sursa acestui fragment în cuvintele lui Pavel: *1Cor* 4,7 *Quis enim te discernit? Quid autem habes, quod non accepisti? Si autem accepisti, quid gloriaris, quasi non acceperis* [„Căci cine te deosebește pe tine? Și ce ai, pe care să nu-l fi primit? Iar dacă l-ai primit, de ce te fălești, ca și cum nu l-ai fi primit?”].

⁴⁷ Publius Vergilius Maro, *Eneida*, Oradea, Ratio et Revelatio, 2014, p. 232.

⁴⁸ F. Petrarca, *Secretum, Liber secundus*, 2.4, U. Dotti (trad. și ed.), p. 54.

Augustinus, continuând să demonstreze cum lumea i se opune lui Franciscus în căutarea sa de a se cunoaște, spune:

Quaquam vel multa nosse quid relevat si, cum celi terreque ambitum, si, cum maris spatium et astrorum cursus herbarumque virtutes ac lapidum et nature secreta didiceritis, vobis estis incogniti? [„Dealtfel, la ce bun aceste cunoștințe dacă, după ce ați studiat harta cerului și a pământului, întinderea mării, mersul astrilor, proprietățile plantelor și ale pietrelor, nu vă cunoașteți pe voi înșivă”]⁴⁹.

Structura acumulativă amintește enumerarea din imnul paulin din 1Cor 13,1-3:

Si linguis hominum loquar et angelorum (...). Et si habuero prophetiam et noverim mysteria omnia et omnem scientiam, et si habuero omnem fidem, ita ut montes transferam (...). Et si distribuero in cibos omnes facultates meas et si tradidero corpus meum, ut glorier, caritatem autem non habuero, nihil mihi prodest [„De aş grăi în limbile oamenilor şi ale îngerilor (...) Şi de aş avea darul proorociei şi tainele toate le-aş cunoaşte şi orice ştiinţă, şi de aş avea atâta credinţă încât să mut şi munţii (...) Şi de aş împărţi toată avuţia mea şi de aş da trupul meu ca să fie ars, iar dragoste nu am, nimic nu-mi foloseşte”].

Atenţionarea lui Augustinus din 8.5, *Oculos ad altiora non erigis* [„nu ți-ai ridicat ochii spre cele înalte” – tr. n.], amintește pentru a doua oară versetul din Osea 11,7 *vocant eum ad altum, sed simul non erigunt eum*.

Vorbind despre modalitățile de a se detașa de păcatul luxurii, Augustinus oferă câteva sugestii, printre care și pe aceea a acceptării slăbiciunii, după modelul lui Pavel: *vel, quod Paulo fecit apostolo, ad perfectionem virtutis et infirmitatis experientiam denegasset* [„cum i-a făcut apostolului Pavel, nu

⁴⁹ *Ibidem*.

ți-ar fi refuzat desăvârșirea puterii și cunoașterea slăbiciunii”]⁵⁰. În această situație se face referire explicită la 2Cor 12,9 *Sufficit tibi gratia mea, nam virtus in infirmitate perficitur* [„Îți este de ajuns harul Meu, căci puterea Mea se desăvârșește în slăbiciune.”], iar aceste cuvinte ale lui Cristos, adresate lui Pavel, sunt un ecou din Is 40,29: *dat lasso virtutem et his qui non sunt fortitudinem et robur multiplicat* [„El dă tărie celui obosit și celui slab îi dă putere mare.”].

Răspunsul lui Franciscus

si forte miseratus Omnipotens labores meos aurem precibus quotidianis accommodet, et quibus si iuste fuissent gratiam non negasset, idem ipse iustificet [„Atotputernicul, având milă de suferințele mele, își va apleca poate urechea la rugăciunile mele de fiecare zi și cum le va arăta îndurarea sa dacă vor fi drepte, el însuși le va îndreptăți”]

amintește de cel al locuitorilor din Ninive în Iona 3,9: *Quis scit si convertatur et ignoscat Deus et revertatur a furore irae suae, et non peribimus?* [„Poate că Dumnezeu Se va întoarce și Se va milostivi și va ține în loc iuțimea mâniei Lui ca să nu pierim!"]. Iscă, astfel, în cititor întrebarea dacă Petrarca, chiar numai ca fapt ludic, nu intenționa a-i atribui lui Augustinus discursul acuzator al lui Iona față de dumnezeul care îi scapă pe niniviteni și, prin urmare, pe Franciscus, adică opera lui Petrarca și toate textele recuperate din perioada clasică.

II.3.5. Liber tertius

În *Liber tertius* sunt atinse teme dintre cele mai incomode atunci când se încearcă integrarea valorilor clasice în lumea

⁵⁰ *Idem*, p. 87. (trad. ro. propusă de prof. Mihaela Paraschiv).

creștină: iubirea femeii (Laura) – considerată de Franciscus iubire ce-l înnobilează – și căutarea gloriei, adică iubirea faimei.

Mai puțin numeroase decât cele din cartea precedentă, ecourile biblice din cartea a treia înregistrează ca primă referință biblică (pentru a treia oară în cuprinsul operei), versetul din *Os* 11,7 în fragmentul 4.6: *Illa iuvenilem animum ab omni turpitudine revocavit, uncoque, ut aiunt, retraxit, atque alta compulit espectare* [„Numai ea a scos sufletul meu tânăr din nimicnicie, l-a smuls cu o cange și l-a silit să privească spre înălțimi”].

În textul biblic, *vocant eum ad altum, sed simul non erigunt eum*⁵¹, privirea spre înălțimi, în sensul de înălțare spirituală a omului, e în van cerută de divinitate poporului care nu reușește să se convertească. O obține, în schimb, de la Franciscus, prin constrângere iubitoare și violentă deopotrivă, femeia iubită de acesta.

Cu fragmentul următor, 4.12, ajungem la contestațiile lui Augustinus în privința iubirii lui Franciscus față de Laura: *Quod vero alta spectare docuit quod segregavit a populo quid aliud fuit quam presidentem sibi*. [„Faptul că te-a învățat să privești înspre înalt, că te-a separat de mulțime, ce a însemnat altceva decât că te-a făcut să te gândești numai la ea?”⁵²]. Dotti indică fragmentul paulin care ar putea fi sursa acestor contestații: *Rom* 1,25 *coluerunt et servierunt creaturae potius quam Creatori* [„s-au

⁵¹ Text preluat din *Nova Vulgata*. Datorită dificultății acestui text, traducerea diferă între ele, iar versiunile românești, obținute în general după Septuaginta, nu fac referire la textul original, ebraic. Prof. Pino di Luccio propune o posibilă traducere literală a textului ebraic vocalizat: „Poporul meu depinde de întoarcerea mea (7a). Îl invocă spre înălțime (7b). Nu îi ridică împreună (7c)”.

⁵² Trad. ro. sugerată de prof. M. Paraschiv

închinat și au slujit făpturii, în locul Făcătorului”]⁵³. Laura, adică inspirația versurilor de dragoste (sau a tuturor versurilor în limba vernaculară) ar fi, așadar, situată printre cei care *veritatem in iniustitia detinent*⁵⁴.

Abordând printre soluțiile pentru eliberarea de păcatul slavei deșarte pe aceea de a părăsi locul care o promovează (Avignonul) și stabilirea în Italia, în 10.2 Augustinus utilizează un vers al lui Petrarca (*Psalmos Penitentiales III: advesperascit enim et nox est amica predonibus*) drept argument, după o succesiune de imperative (*I modo felix [...]. I securus*), pentru a-l convinge pe Franciscus să se întoarcă în patria sa. Ecoul biblic provine din Lc 24,29, în care discipolii, ajunși la Emaus, îi cer pelerinului cu care străbătuseră o parte din drum să rămână cu ei: *et coegerunt illum dicentes: «Mane nobiscum, quoniam advesperascit, et inclinata est iam dies»* [„Dar ei Îl rugau stăruiitor, zicând: Rămâi cu noi că este spre seară și s-a plecat ziua.”]. Prin acest intertext se produce o acumulare de sensuri contrare, așadar locul către care Poetul este invitat să se îndrepte, Italia, este cel de care se alipise dintotdeauna și în care a rămas mereu, chiar dacă aceasta nu i-a fost cu putință în mod fizic. Călătoria și adăpostirea pe teritoriul Peninsulei sunt investite, prin această legătură cu textul evanghelic, cu aceeași putere mântuitoare experimentată de cei doi discipoli care află despre învierea lui Cristos în călătoria spre Emaus și găsesc un adăpost spiritual în relația cu cel înviat care le devine gazdă în momentul frângerii pâinii.

⁵³ *Idem*, p. 132, în notă.

⁵⁴ *Rom* 1,18.

Augustinus îl invită pe Franciscus să reflecteze la toate daunele care derivă din iubirea pentru Laura și din ocuparea minții cu gânduri care împiedică reflecția asupra temelor serioase pentru finalizarea proiectelor literare majore. În 13.9, fiii babilonienilor devin metafora acestor gânduri și a celor care, evocând trecutul (cu căderile de atunci), declanșează mecanismul vinovăției. Intervenția se cere a fi decisivă: *ad petram parvulos tuos allide ne, si creverint, ipsi te ceno subruant* [„Sfarmă-ți nepoții de pietre», de teamă că, mărimdu-se, să nu te împingă chiar ei în mlaștină”]. Augustinus îi adresează lui Franciscus, așadar, fericirea din Ps 136,9: *Beatus qui tenebit et adlidet parvulos tuos ad petram* [„Fericit este cel ce va apuca și va lovi pruncii tăi de piatră.”] cerând pentru acele gânduri conturbatoare un tratament identic. Aparatul de note, oferit de Dotti, precizează că „versul davidic este reluat și explicat în *De otio* II unde se spune că stâncă este Cristos (după Pavel, 1Cor 10,4). Fragmentul preia modelul de la Ieronim *Epist.* 22.6”⁵⁵.

Un ultim moment al intertextului biblic apare în *Secretum*, *Liber tertius*, 18.5: *Adero mihi ipse quantum potero, et sparsa anime fragmenta recolligam* [„Îmi voi fi alături, pe cât voi putea, îmi voi aduna din nou fărâmele risipite ale sufletului și voi rămâne alături de mine, zelosul”⁵⁶] care amintește, după cum a arătat deja Santagata⁵⁷, *Evanghelia după Ioan* 6,12: *Colligite, quae superaverunt, fragmenta, ne quid pereant* [„adunați fărâmiturile ce au rămas, ca să nu se piardă ceva.”] și care stabilește legătura cu titlul latin al *Canțonierului*: *Rerum Vulgarium Fragmenta*.

⁵⁵ F. Petrarca, *Secretum*, U. Dotti (trad și ed.), *op. cit.*, p. 174 în notă: „il detto davidico è ripreso e spiegato in *De otio* II dove è anche detto che la rupe è Cristo (secondo Paolo, 1Cor 10,4). Il passo è esemplato su Gerolamo Epist. 22 6”. [tr. n.].

⁵⁶ Trad. ro. propusă de prof. M. Paraschiv.

⁵⁷ F. Petrarca, *Canzoniere*, M. Santagata (ed.), *op. cit.*, p. 7.

Metafora biblică a culegerii fărâmelor de pâine, aplicată lucrării lui Petrarca, răsfrânge o lumină complementară asupra sensului și modalității de integrare a valorilor unei culturi precedente în cea nouă precum și asupra umanismului ca metodă perenă pentru dialogul intercultural⁵⁸.

II.4. Ecoul traducerii lui Ieronim

II.4.1. Referințe extra-biblice

David Marsh consideră că înțelegerea lucrării petrarchești *Secretum* rezidă în înțelegerea a doi termeni: *colloquium* (înțeles ca tratament terapeutic al tristeții și al depresiei) și *secretum*⁵⁹. În cercetarea noastră ne vom opri asupra celui de-al doilea pentru a înțelege în ce fel textele biblice și patristice care îl propagă în tradiția monastică informează opera petrarchescă.

⁵⁸ Găsăm o definiție a umanismului care îi aparține lui Natalino Sapegno, *Storia della letteratura italiana*, vol. III, Milano, Garzanti, 1984, p. 159, în capitolul despre Francesco Petrarca: „generale risveglio degli spiriti e anelito a una spiritualità nuova, più libera e schietta [...] e che in molti dei suoi aspetti [...] apparve agli occhi dei papi come eresia condannabile” („generală trezire a spiritelor și aspirație spre o spiritualitate nouă, mai liberă și pură [...] și care, în multe aspecte [...] a apărut în ochii papilor ca erezie de condamnat” tr. n.). Însă, pe baza unor cercetări mai recente, Thomas E. Peterson *Petrarch's Fragmenta – The Narrative and Theological Unity of Rerum Vulgarium Fragmenta*, Toronto, UP, 2016, pp. 12-13 operează o distincție în ceea ce privește umanismul lui Petrarca ale cărui modele sunt Cicero, Seneca și filosofii stoici. Aceștia sunt remarcați de Petrarca din perspectiva unor virtuți concordante cu creștinismul. Astfel, renașterea literelor clasice ar conduce nu doar la restaurarea Italiei, ci și a Bisericii Catolice. R. Barilli, *Rhetoric*, Minneapolis, U. of Minnesota P, 1987, p. 53 afirmă că umanismul este caracterizat de o întoarcere la părinții bisericii datorită elocvenței latine pe care aceștia o transmit dinspre lumea clasică, dar și de o creștere a religiozității mulțumită modelului augustinian care propune o relaționare directă a sufletului cu Dumnezeu.

⁵⁹ D. Marsh, *op. cit.*, p. 213.

Secretum, așa cum arată tot David Marsh, este în primul rând un termen legat de opera lui Ovidiu, *Remedia amoris* (vv. 581-582: *Non tibi secretis (augent secreta furores)/ Est opus: auxilio turba futura tibi est* – „Nu sta prin colțuri, stingher: îți mărești întristarea ta astfel; / în adunări cât mai mari te vei simți liniștit”⁶⁰), dar pune în evidență diferența între ceea ce *secretum* desemnează în opera lui Ovidiu și ceea ce desemnează la Petrarca: pentru Ovidiu reclusiunea și prin urmare singurătatea reprezintă un pericol în vreme ce, la Petrarca, reprezintă un mijloc ce duce la perfecționarea personală⁶¹. Aceasta din urmă este accepția regăsită de Petrarca la Quintilian⁶² (citată în *De vita solitaria* 1.4) care elogiază singurătatea ca fiind esențială studiului.

Îndepărtându-ne de sensul clasic al termenului, vom încerca să îl definim pornind de la posibilul dialog pe care

⁶⁰ Publius Ovidius Naso, *Opere, Remedia amoris*, Chișinău, Gunivas, 2001, p. 253.

⁶¹ D. Marsh, *op. cit.*, p. 213.

⁶² Marcus Fabius Quintilianus, *Institutio oratoria*, X,3,XXVIII „Sed silentium et secessus et undique liber animus ut sunt maxime optanda, ita non semper possunt contingere, ideoque non statim si quid obstrepet abiciendi codices erunt et deplorandus dies, verum incomodis repugnandum, et hic faciendus usus, ut omnia quae impediunt vincat intentio: quam si tota mente in opus ipsum derexeris, nihil eorum quae oculis vel auribus incursant ad animum perveniet. [Dar tăcerea și retragerea din lume cu sufletul complet liber de griji, chiar dacă sunt de dorit mai presus de orice, nu întotdeauna se pot obține. Deci dacă ceva de lângă noi ne deranjează, nu trebuie să dăm imediat la o parte cărțile și să considerăm pierdută acea zi, ci să luptăm împotriva obstacolelor și să facem în așa fel încât să învingem cu atenția noastră tot ceea ce ne deranjează. Dacă ne vom concentra exclusiv la munca noastră, nimic din ceea ce ne atinge ochii sau urechile nu ne va ajunge până la suflet.-tr. n.], *apud* Francesco Petrarca, *De vita solitaria*, 1.4, în Francesco Petrarca, *Prose*, G. Martellotti, P. G. Ricci, E. Carrara, E. Bianchi (eds.), Milano-Napoli, Riccardo Ricciardi Editore, 1955, p. 336.

termenul *secretum* pare să îl construiască între scrierea lui Petrarca și tradiția monastică occidentală.

II.4.2. Două variante de traducere a Bibliei

Legătura biblică dintre textul lui Petrarca și filonul patristic ar putea fi, după cum am arătat deja, textul din *Isaia* 24,16 după traducerea păstrată în *Vulgata*:

A finibus terrae laudes audivimus gloriam iusti et dixi secretum meum mihi secretum meum mihi vae mihi praevaricantes praevaricati sunt et praevaricatione transgressorum praevaricati sunt [„De la marginile pământului auzim cântând: «Slavă celui drept!» Și eu am zis: «Secretul meu mie, secretul meu mie. Vai mie». Înșelătorii înșală, înșelătorii se poartă cu înșelăciune” tr. n.].

Septuaginta folosește, în aceeași poziție, termenul ἄθετοῦντες. De asemenea, sensul textului grec privit în totalitatea sa – „Vai de cei fără de lege, care lucrează, depărtându-se de lege!” – este diferit de cel prezentat mai sus în traducerea latină a lui Ieronim.

II.4.3. *Secretum meum mihi* în textele tradiției monastice

În textele din tradiția monastică, sintagma biblică *Secretum meum mihi* va fi încărcată cu semnificații noi față de textul biblic. O primă modificare semantică o observăm la Bernard de Clairvaux. Așa cum apare în *Vulgata*, sintagma este utilizată de Bernard în *Sermo XXIII*,⁶³ *De celarii sponsi*, o exegeză despre versetul din *Cântarea Cântărilor* 1,4: *Introduxit me rex in cellaria sua* [„Regele m-a dus în cămarile sale”]. Scopul lui

⁶³ Sf. Bernard de Clairvaux, *op. cit.*, p. 889.

Bernard este de a explica, prin analogie, „încăperile” (*cellaria – cubiculum regi*) sufletului, în care are loc *theorica contemplatio*. Expresia intră, așadar, în imaginarul creștin medieval, făcând referire la locul întâlnirii personale cu Dumnezeu, temă bogată a literaturii mistice ulterioare:

Trebuie căutată încăperea nupțială a Regelui în taina contemplației speculative. Dar așa cum îmi amintesc că am spus despre unguente, și anume că Mirele are multe și de mai multe feluri, dar nu sunt toate la dispoziția tuturor, ci rezervate fiecăruia după varietatea meritelor, tot la fel cred că nu există un singur talam, ci multe. Căci nu este o singură regină, ci multe; și multe sunt concubinele și tinerele fără de număr. Și fiecare dintre ele găsește pentru sine și pentru Mire un loc secret și spune: Taina mea este pentru mine, taina mea este pentru mine⁶⁴.

Bernard recurge la metafora antic-testamentară pentru a îmbogăți cu conotații nupțiale accepția evanghelică (*Mt 6,6: tu autem cum orabis intra in cubiculum tuum et cluso ostio tuo ora Patrem tuum in abscondito et Pater tuus qui videt in abscondito reddet tibi* – „Tu însă, când te rogi, intră în cămara ta și, închizând ușa, roagă-te Tatălui tău, Care este în ascuns, și Tatăl tău, Care vede în ascuns, îți va răsplăti ție”) a «cămării-talam» – loc de întâlnire între om și Dumnezeu. *Sermones* sunt scrieri

⁶⁴ *Ibidem*: „in theoricæ contemplationis arcano regis esse quaerendum cubiculum. Sed quomodo de unguentis dixisse me scio, multa videlicet et diversa penes sponsum ea esse, nec omnia praesto omnibus, sed sua quibusque pro diversitate indulta meritorum: sic quoque non unum puto cubiculum regi esse, sed plura. Nam nec una est regina profecto, sed plures: et concubinae multae sunt, et adolescentularum non est numerus. Et unaquaeque invenit secretum sibi cum sponso, et dicit: Secretum meum mihi, secretum meum mihi”. (tr. n.).

din perioada matură a sfântului, de fapt vor rămâne neterminate, moartea acestuia intervenind în 1153.

Vom regăsi o utilizare similară a sintagmei biblice, în aceeași perioadă, în scrierile unui prieten, iar apoi biograf al abatelui de la Clairvaux, cistercianul Guillaume de Saint-Thierry, fost benedictin, în *Lettre aux frères de Mont-Dieu*, denumită și *Epistula aurea*, scriere datând din 1145. Este vorba despre un text scris cu scopul de a fi dăruit de cistercian, în semn de mulțumire, cartuzienilor din mănăstirea de la Mont-Dieu care-l primiseră și-l găzduiseră ca pe un frate; dar este, îndeosebi, un semn al prieteniei și al prețuirii pentru stilul de viață asumat de aceștia, pentru a-i mângâia și pentru a îi susține. Textul face să crească rezonanța sintagmei preluate din *Isaia 24 Secretum meum mihi, secretum meum mihi!* În concluzia scrisorii este reluată expresia și se arată că aceasta e adecvată pentru a marca, asemenea unui distinctiv, teritoriul chiliei cartuzianului precum și pe cel al „conștiinței” sale, adică viața sa spirituală, lăuntrică:

De aceea, singura atitudine potrivită celui care-și îndreaptă gândul spre El este aceea de a se smeri în toate și de a-i aduce mărire, în persoana sa, Domnului Dumnezeuului său; în contemplarea lui Dumnezeu, să micșoreze considerația față de sine; în iubirea față de Creator, să fie supus oricărei ființe umane; să-și ofere trupul ca ostie sfântă, vie, plăcută lui Dumnezeu, acesta fiind omagiul său rațional. Apoi, înainte de toate, să nu guste din cele divine mai mult decât se cuvine, dar să guste cu sobrietate și în măsura credinței pe care i-a îngăduit-o Dumnezeu; să nu-și pună bunurile pe buzele oamenilor, ci să le ascundă în chilie și să le păstreze ascunse în conștiință, așa încât, ca o inscripție, atât pe ușorii chiliei, cât și pe

cei ai conștiinței să fie scris: Taina mea este pentru mine, taina mea este pentru mine⁶⁵.

Utilizarea sintagmei, de această dată, este aproape o paralelă, în cheie monastică, a lui *Sh'ma Yisrael* deuteronomic⁶⁶. Fraza *Secretum meum mihi* scrisă deasupra ușorilor casei fizice și lăuntrice este hărăzită, așadar, să împlinească o funcție mnemonică pentru locuitorul casei. Va fi mobilul vieții cartuzianului care își va îndrepta mereu atenția asupra relației fundamentale, vitale și totodată purtătoare de sens pentru trăirile sale.

Deși au chei de lectură diferite, cele două texte desemnează, prin termenul *secretum*, cele ce se petrec în sufletul călugărului, în strânsă legătură cu relația fundamentală care-l unește pe călugăr cu Domnul său; toate acestea sunt luate în considerare atât în planul experienței orizontale, caracterizată

⁶⁵ Guillaume de Saint-Thierry, *Lettre aux frères du Mont-Dieu*, introd., texte critique, traduction et notes par Jean Déchanet, OSB, Paris, Editions du Cerf, 1975, p. 384: „Cogitantis ergo est in omnibus humiliare seipsum et glorificare in seipso Dominum Deum suum; in contemplatione Dei, vilesce sibi; in amore Creatoris subjectum esse omni humanae creaturae; exhibere corpus suum hostiam sanctam, viventem, Deo placentem, rationabile obsequium suum. Prae omnibus autem non plus sapere quam oportet sapere, sed sapere ad sobrietatem, et secundum datam a Deo mensuram fidei; bona sua non ponere in ore hominum; sed celare in cella, et recondere in conscientia; ut hunc, quasi titulum, et in fronte conscientiae, et in fronte cellae, semper habeat: Secretum meum mihi, secretum meum mihi.” (tr. n.).

⁶⁶ *Biblia BOR, Deuteronom 6,4-9*: „Ascultă, Israele, Domnul Dumnezeuul nostru este singurul Domn. Să iubești pe Domnul Dumnezeuul tău din toată inima ta, din tot sufletul tău și din toată puterea ta. Cuvintele acestea, pe care ți le spun eu astăzi, să le ai în inima ta și în sufletul tău; să le sădești în fiii tăi și să vorbești despre ele când șezi în casa ta, când mergi pe cale, când te culci și când te scoli. Să le legi ca semn la mână și să le ai ca pe o tăbliță pe fruntea ta. Să le scrii pe ușorii casei tale și pe porțile tale”.

adesea de umilirile acceptate sau la care el este supus, cât și pe plan vertical, cel al raportului mistic cu divinitatea, în care călugărul percepe consolările primite în contemplație.

Sintagma din traducerea *Vulgata* se perpetuează până în epoca modernă, cvasi-contemporană. O regăsim utilizată de Edith Stein⁶⁷ când o cunoștință a acesteia, Hedwig Conrad-Martius, îi cere lămuriri asupra hotărârii de a intra în comunitatea din mănăstirea carmelită din Köln. Drept răspuns, ea îl citează pe Isaia: *Secretum meum mihi*⁶⁸. Fără îndoială că viitoarea autoare a *Scientia crucis*⁶⁹ – studiul asupra lui Ioan al Crucii, rămas neterminat din cauza deportării ei la Auschwitz – nu ignora interpretarea dată pentru aceeași sintagmă de către misticul spaniol în *Cântarea spirituală*⁷⁰. În acest tratat teologic-spiritual, făcând referire la viziunea relatată de Elifaz din Teman în *Iov* 4,12-16:

⁶⁷ Edith Stein (1891-1942), fenomenolog german de origine ebraică, discipolă a lui Edmund Husserl, autoare nu doar a unor studii filozofico-antropologice, ci și a unora de natură spirituală. În 1933, pe baza legilor rasiale, i se interzice să-și continue activitatea de profesor, însă, dând curs unei dorințe mai vechi, intră în Mănăstirea Carmelitelor din Köln. Își continuă munca intelectuală ocupându-se cu precădere de opera lui Ioan al Crucii. Mai târziu, în 7 august 1942, este deportată din Olanda la Auschwitz unde va muri într-o cameră de gazare, după doar două zile.

⁶⁸ Joanne Mosley, *Edith Stein Modern Saint and Martyr*, New York, Paulist Press, 2004, volum consultat la adresa <https://books.google.ro/books?id=q41DagAAQBAJ&pg=PT15&lpg=PT15&dq=secretum+meum+edith+stein&source=bl&ots=G-ckdmvhYb&sig=-1Jrme9fsPQ21oIjwwIXZcrNeNo&hl=ro&sa=X&ved=0ahUKEwjh9sP4vI3LAhWFxxQKHQtNAUcQ6AEIJDAB#v=onepage&q=secretum%20meum%20edith%20stein&f=false> (23.02.2016).

⁶⁹ Edith Stein, *Scientia crucis*, Roma Morena, Edizioni OCD, 2011, p. 448.

⁷⁰ San Giovanni della Croce, *Opere*, Roma, Postulazione generale dei carmelitani scalzi, 1998, pp. 584-586.

porro ad me dictum est verbum absconditum et quasi furtive suscepit auris mea venas susurri eius in horrore visionis nocturnae quando solet sopor occupare homines pavor tenuit me et tremor et omnia ossa mea perterrita sunt [„Cutremur m-a apucat și fiori mi-au scuturat toate oasele. Atunci un duh a trecut prin fața mea; tot părul mi s-a zbârlit de groază. A stat drept în picioare, dar n-am știut cine este; o umbră este înaintea ochilor mei și aud o voce ușoară],

Ioan al Crucii explică fragmentul din Isaia adăugând exemplul unei situații similare, din a doua scrisoare către Corinteni (12,4) a sfântului Pavel: *raptus est in paradisum et audivit arcana verba quae non licet homini loqui* [„a fost răpit în rai și a auzit cuvinte de nespus, pe care nu se cuvine omului să le grăiască”], unde apostolul consideră ilicită sau imposibilă (ἐξόν) redarea anumitor cuvinte manifestate de Dumnezeu omului. Motivul rezidă în modul prin care a avut loc cunoașterea acelor cuvinte și, deci, a sensului acestora. Adverbul *furtive*, care definește modalitatea de dobândire a cunoașterii în timpul viziunii („acest secret, firește vorbind, nu-i aparține omului, tot așa cum un obiect furat nu-i aparține hoțului, ci altei persoane”⁷¹), este cel care susține, după Ioan al Crucii, angajarea subiectului de a păstra sub tăcere cele pe care le-a aflat.

II.5. O ipoteză asupra inspirației cartuziene a scrierii *Secretum*

Secretum meum enim es poate confirma nu doar legătura dintre tradiția biblică a textului din *Vulgata* și scrierea petrarchescă, ci poate fi interpretat și ca semn că cele cuprinse

⁷¹ *Idem*, p. 585, tr. n.

în carte se integrează în contextul ce s-a creat pornind de la interpretarea monastică occidentală a versetului din *Isaia*.

Credem că felul în care Petrarca folosește sintagma împrumutată din scrierile pentru călugări nu se datorează exclusiv contextului cultural dominant, de tip creștin, ci mai ales legăturii afective cu fratele său, Gherardo, legătură considerată fundamentală de către poet. Putem presupune că Petrarca a intuit că-și poate defini propria poziție de intelectual folosindu-se de modelul de construire a identității monahale cartuziene despre care a aflat de la Gherardo (pe care l-a vizitat pentru prima oară în Mănăstirea Cartuziană de la Montrieux în același an, 1347, în care a redactat *Secretum*). Sau, mai putem presupune că portretul literatului umanist ar fi fost generat de o construcție fantezistă, născută din dorința de a înțelege în profunzime experiența vitală a fratelui său. Această dorință se poate să-l fi condus pe poet în crearea artefactului unui context similar cu cel al formării unui călugăr novice, în dialogul cu propriul magistru. Credem că ideea construcției operei *Secretum* poate să fi izvorât în interiorul unui discurs intim și laborios al poetului dornic de a înțelege alegerea și starea de viață a cartuzienilor. Citită în cheie filosofică, spiritualitatea cartuziană se situează în curentul stoic, la extremul opus al epicurismului, curent care ar putea include experiența și idealurile umaniste. Raportul dintre Francesco și Gherardo se înfățișează ca întâlnirea posibilă dintre cele două curente, temperate desigur la începutul umanismului, care sunt preluate și armonizate de creștinism.

Utilizarea termenului *secretum* pe frontispiciul cărții – după sugestia lui Guillaume de Saint-Thierry, din *Epistula*

aurea, de a fixa acest termen pe frontispiciul conștiinței ca și pe cel al chiliei (*ut hunc, quasi titulum, et in fronte conscientiae, et in fronte cellae, semper habeat: Secretum meum mihi, secretum meum mihi*) – ne permite să presupunem că această carte a fost proiectată ca prototip livresc al unei chilii construite după modelul cartuzian, dar locuită de umanistul Petrarca. De-altfel nu ar fi singura tentativă a lui Francesco Petrarca de a experimenta în scris formele ambientale sau arhitecturale pe care realitatea istorică i le refuză⁷². Presupunem că opțiunea atât de neobișnuită a fratelui său este cea care îl determină să creeze o carte în care și cel ce se consideră novice umanist să poată trăi experiența scrutării conștiinței în prezența Adevărului, în dialog cu „preceptorul iubit” care, în acest caz, e Augustinus⁷³ și încercând să integreze activitatea sa literară nereligioasă – lecturi și scrieri – cu textele sacre care ocupau deja un loc consolidat în cultura vremii.

II.5.1. Gherardo, fratele lui Petrarca, în mănăstirea cartuziană din Montrieux

Cunosc un om, nu voi spune ca Paul, ci un om adevărat, cu trupul său, care s-a retras în singurătate mulțumindu-se cu hrană modestă și cu îndeletnicirile sale; cu toate că multe îi lipsesc pentru a ajunge la fericire, are acest avantaj nu lipsit de însemnătate al singurătății:

⁷² Monica Fekete, *Il topos del locus amoenus nella letteratura italiana del Medioevo e del Rinascimento*, Cluj-Napoca, Presa Universitară Clujeană, 2008, 17-70, analizează cu acuratețe aspectele operei lui Petrarca-constructor de grădini literare.

⁷³ F. Petrarca, *Secretum, Prohemium*, 3.3, U. Dotti (ed. și trad.), *op. cit.*, pp. 4-6.

departe de mulțime și de plictiseală și de griji, anul întreg trece pentru el în bucurie și liniște ca o singură zi⁷⁴.

Fragmentul citat este, pentru Armando Maggi⁷⁵, autoportretul lui Petrarca ce se înfățișează ca un nou sfânt Pavel, adică omul căruia singurătatea i-a îngăduit o privire adâncită asupra adevăratei naturi umane și o cunoaștere superioară celei îngăduite semenilor săi. Împletirea ce se produce cu 2Cor 12,2 sugerează din nou ambiguitatea în care apostolul căuta să-și ascundă identitatea. Protecția în spatele căreia Petrarca pare a se retrage ar putea fi tocmai Gherardo, fratele devenit cartuzian *in solitudine constitutus*, după cum propun *Statuta Ordo Chartusiensis* în cap. 33.2 *De conversione vitae: Monachus, ab exordio novae conversationis suae in solitudine constitutus* [Călugărul, încă de la începutul noii sale vieți, s-a stabilit în singurătate]⁷⁶.

Avem așadar de-a face cu un tip de solitudine mimetică, cea a umanistului, aproape umbrită de cea a călugărului, care ni se propune ca produs al consistentului dialog – explicit de cele mai multe ori, dar uneori și implicit – pe care Francesco îl țese în operele sale cu fratele său. În acest dialog, Poetul intuiește posibilitatea de a se completa și de a aprofunda cunoașterea omenescului prin experiența celui care reprezintă

⁷⁴ Francesco Petrarca, *De vita solitaria*, op. cit., p. 398: *Scio hominem, non dicam ut Paulus, sed hominem in corpore verum, et in solitudine constitutum, agresti victu et studiis contentum suis, cui etsi multa desint ad felicem vitam, hoc non exiguum solitudinis munus adest; quod sine concursu hominum et sine tedio, sine ullis angoribus, totus illi annus lete ac tranquille quasi unus dies agitur* (tr. n.).

⁷⁵ Armando Maggi, „You Will Be My Solitude” – Solitude as Profecy – *De vita solitaria*, în V. Kirkham & A. Maggi (eds.), *Petrarch: A Critical Guide to Complete Works*, Chicago, UP, 2009, pp. 179-195.

⁷⁶ *Statuta Ordo Chartusiensis*, 33.2, consultat la adresa <http://www.chartreux.org/la/scriptum/statuta-liber-3.php> (14.05.2019) (tr. n.).

pentru el alteritatea prin excelență. Schimbul de experiență se realizează mai puțin în mod empiric; Petrarca întrevede, în schimb, posibilitatea de împărtăși viața fratelui său reconstituind-o prin mijloacele pe care literatura i le pune la dispoziție; reconstruiește mai ales acele contexte la care nu are acces direct, fiindu-i interzise prin regula izolării monastice cartuziene⁷⁷. Gherardo reprezintă alteritatea care-i dă poetului posibilitatea de a se oglindi, de a se inspira, de a se defini.

În scrisoarea *Fam. X, 3*, Petrarca relatează disconfortul pe care îl resimte din cauza distanței și a diferenței dintre evoluția sa și cea a fratelui său:

Dar mie, îmi mai rămâne ceva de discutat cu tine, Dumnezeu meu, dacă îmi îngădui. De ce oare, dacă eu și fratele meu eram strânși cu un laț dublu, mâna ta l-a rupt pe unul și pe celălalt, dar nu am fost eliberați împreună? Fratele meu a zburat, iar eu eliberat, într-adevăr, de lațuri, dar încă momit cu cleiul unui obicei atât de prost, nu-mi pot întinde aripile și unde am fost legat, tot acolo rămân și dezlegat. Ce alt motiv ar putea fi dacă nu acela că, chiar dacă la fel ni s-au rupt lațurile, nu la fel a fost ceea ce a urmat: «ajutorul nostru în numele Domnului»?⁷⁸

⁷⁷ Cu toate că această regulă nu este înregistrată în niciun document public al Ordinului Cartuzian, diferitele *coutumier* (regulamente interne) afirmă în repetate rânduri că monahul cartuzian poate primi vizita rudelor doar de două ori pe an, aceasta neputând depăși, de fiecare dată, două zile.

⁷⁸ Francesco Petrarca, *Le familiari*, Ugo Dotti (trad. și ed.), Urbino, Argalia, 1974, p. 1075: „Michi autem adhuc restat de quo tecum, si pateris, Deus meus, disceptare velim. Quid est enim, responde michi, quod cum ego et frater meus gemino laqueo tenemur, utrunque contrivit manus tua, sed non ambo pariter liberati sumus? Ille quidem evolavit, ego nullo iam laqueo tento sed visco consuetudinis pessime delinitus, alas explicare nequeo et ubi vinctus fueram, solutus hereo. Quid cause est nisi quod contritis pari conditione laqueis, nequaquamquod sequitur par fuit, «adiutorium nostrum in nomine Domini»?” (tr. n.).

Relatarea vanităților împărtășite, exprimate în îmbrăcăminte și în exersarea poetică în scopuri amoroase din perioada tinereții, precedă răbufnirea din întrebarea referitoare la motivul pentru care rezultatul a fost atât de diferit la vârsta adultă. Scrisoarea continuă cu o serie de îndemnuri către Gherardo de a se strădui și de a fi bucuros de stilul de viață cartuzian, cu mult mai de dorit decât viața laică în care se implică el. Deși în textul scrisorii citate poetul se arată nemulțumit de situația chinuitoare care i-a revenit și deloc înclinat spre a o accepta, va fi cu totul diferită concluzia dialogului lui Franciscus cu Augustinus în *Secretum*. Cu toate că reafirmă tăria lui *noluntas*⁷⁹ (*desiderium frenare non valeo*) – boala de a nu-și putea activa voința – acceptă invitația lui Augustinus de a rămâne recules în sine însuși, conștient de viața sa lăuntrică, și îi va răspunde cu fraza care, probabil, definește mai bine decât oricare alta căutarea petrarchescă de unificare lăuntrică: *Adero mihi ipse quantum potero, et sparsa anime fragmenta recolligam, moraborque mecum sedulo*.

Într-o altă scrisoare dintre cele cuprinse în *Familiares*, 9 din cartea a XVI-a, către Zanobi din Florența, înainte de a-i cere prietenului mijlocirea pentru o protecție regală a mănăstirii cartuziene din Montrieux, îi relatează, în loc de *captatio benevolentiae* o legendă care îi are ca protagoniști pe doi frați, întemeietorii celor, inițial, două mănăstiri de la Montrieux.

Cine merge dinspre noua Babilonie spre Nisa de pe Var, către Italia, află în dreapta drumului său, la zece mile distanță de acesta,

⁷⁹ Ugo Dotti, „La «crisi» del *Secretum* e i suoi sviluppi”, în F. Petrarca, *Secretum*, U. Dotti (ed. și trad.), *op. cit.*, consideră „*noluntas*”, boala și „*aegritudo animi*” motivele-pilaștri în construirea dialogului *Secretum*.

un loc ascuns între munții împăduriți și râurile de munte. Acesta de la așezarea sa și-a primit, cred, numele. Se numește, de fapt, Montrieux, și este așezământul străvechi al unei mănăstiri cartuziene, întemeiată aproape la începuturile ordinului. Se povestește despre doi frați genovezi, navigatori de profesie și «transportatori de mărfuri» cum ar spune Lucan, unul spre răsărit, celălalt spre apus; dar alții povestesc altfel și, cum se spune, răspunderea pentru informații să le revină doar autorilor; eu spun numai ce am auzit; aceștia obișnuiau, așadar, să plece de acasă deodată, iar apoi, întorcându-se unul din răsărit, celălalt din apus, să se întâlnească în patrie; acolo-și făceau socotelile și, după obiceiul acestui fel de oameni, după ce le dispuneau bine pe toate, se despărțeau din nou și porneau pe mare. După ce astfel au procedat de mai multe ori și, cu mare noroc, au strâns mari și cinstite bogății, s-a întâmplat că cel care s-a întors mai întâi din orient, a aflat că celălalt, ce trebuia să sosească din occident, a acostat la Marsilia; iar după ce l-a chemat prin scrisoare și l-a așteptat în zadar, s-a neliniștit și, nemaisuportând întârzierea și avar fiind cu vremea, cum obișnuiesc să fie negustorii, la urma urmei a venit la Marsilia; și găsindu-și fratele întru totul schimbat și cu gânduri și propuneri cu totul și cu totul diferite de cele obișnuite, se minună și-l întreabă pentru ce motiv arăta mai slăbit decât de obicei; iar acela îi răspunse că navigase îndeajuns și nu mai dorea să-și încredințeze viața vânturilor; să facă fratele său cum va crede că e mai bine, însă el se hotărâse în sfârșit. Și ajuns în port, își construise pe țărm, la intrarea în Paradis, o casă în care, obosit fiind de-acum, să se poată odihni, așteptând să poată urca la cer; iar fiindcă celălalt, din ce în ce mai uimit, îi tot puneă întrebări ca să afle ce însemnau acele cuvinte, luându-l de mână și fără să mai spună nimic, l-a condus în acel loc, unde printre codri deși, într-o vale ascunsă, își construise mănăstirea despre care îți vorbesc. Înțelegând intenția fratelui, și celălalt, cuprins de o neașteptată devoțiune și aprins de dorința de a-l imita, a construit pe vârful apropiat o altă mănăstire, iar după ce a dotat-o generos, și-a luat rămas bun de la lume și de la plăceri. Amândoi și-au dedicat lui Cristos restul vieții și până la moarte au rămas fermi în decizia lor. Și azi rămân cele două mănăstiri locuite de aceeași

familie de slujitori ai lui Dumnezeu, iar acestea demonstrează că într-adevăr doi și totuși cu o singură inimă au fost întemeietorii. Și-atât fie de-ajuns. Acolo, așa cum bine știi, locuiește fratele meu, preaiubitul și singurul meu zălog⁸⁰.

Am putea citi în cheie alegorică legenda celor doi comercianți deveniți, unul pe urmele celuilalt, constructori de case în „vestibulul Paradisului” în care să se odihnească

⁸⁰ F. Petrarca, *Opere*, op. cit., pp. 900-901: „*A Babilone novissima Niceam Vari Italiamque petentibus vie medio locus est dextrorsum decem passuum milibus submotus interque nemorosos montes et montanos rivos abditus et e situ ipso dictus ut arbitror. Mons Rivos enim loco nomen, domus antiqua Cartusie et prope ab illius ordinis fundata primordiis. Geminos fratres ferunt ianuenses patria, arte navigatores et „mutatores”, ut Lucani verbo utar, alterum „eoe” alterum occidue „mercis” eximios fuisse. Alii quidem aliter narrant; fides, ut dici solet, penes auctores maneat; ego referam quod audiui: solemne his simul domo proficisci cumque alter ab ortu alter ab occasu longo post tempore rediissent, in patria convenire; ibi res fortunasque suas recensere atque ut talium mos est, omnibus rite dispositis rursum digredi et maria retentare; id cum sepe fecissent propitiaque fortuna usi magnas honestasque divitias aggregassent, contigisse ut ille ab oriente primus rediens, hunc ab occidente venturum audiret applicuisse Massilie; quem cum aliquandiu frustra sollicitatum literis expectasset, suspicatum forte aliquid et ut est hominum genus illud, more impatiens temporisque parcissimum, ipsum postremo Massiliam venisse; inventoque fratre mutatis curis ac studiis pene alio, miratum quesivisse et quid rei esset ut solito signior videretur, et respondisse illum navigatum satis esse, nolle se amplius vento vitam credere; itaque de se frater ut bonum crederet, se vero iam sibi consuluisse portuque potitum, in litore imo in Paradisi vestibulo edificasse ubi fessus requiesceret, donec ad eternam commigraret domum; dumque ille magis admirans pergeret scrupulosius inquirere quid sibi frater his vellet ambagibus, inde sine alio responso manu apprehensa ad ea loca perductum, ubi ille sibi iam tunc monasterium de quo loquor inter asperimas silvas et secretissima in valle construxerat; cognitoque proposito fraterno ipsum quoque, subita devotione compunctum accensumque imitandi studio, aliud in colle proximo monasterium erexisse ac dotato largiter loco mundoque simul et voluptatibus desertis, ambos ibi Cristo quod restabat vite devovisse et perseveranter in finem persolverisse quod voverant. Gemina nunc unius cristicole familie domus extat, que ipso fateri videatur aspectu fuisse sibi geminos quidem sed unanimes fundatores. Hec hactenus. Illic ego, quod minime novum audis, carissimum unicumque pignus habeo germanum.*” (tr. n.).

așteptând urcarea la cer (casa, *domus*, este denumirea adăpostului în care locuiesc eremiții cartuzieni⁸¹). Am putea așadar presupune că legenda l-a inspirat și pe fratele lui Gherardo să intuiască posibilitatea de a construi, mai întâi în lumea sa lăuntrică, iar apoi în scris, chilia geamănă celei cartuziene, chilia intelectualului umanist, în confruntare continuă cu textele clasice, în prezența adevărului, urmând modelul arhitectonic al chiliei interioare pe care înțelegea că o construise Gherardo.

Scrisoarea amintită relatează vizita lui Petrarca la Mănăstirea cartuziană din Montrieux, în 1353, iar cu referire la prima vizită, cea din 1347, ne-a rămas mărturia, de-acum confirmată ca atare⁸², a sonetului CXXXIX din *Canțonier*:

Cu cât mai dornic zborul meu se-avântă / spre tine, dulce de prietenii ceată, / cu-atât mai crudă Soarta mi se-arată / și-aripile în clei mi le-nveșmântă. // Silită-a pribegi mereu și frântă / spre voi se-ntoarce inima săgeată, / pe valea-n jur de mări cuprinsă toată; / abia-am plecat și dorul mă frământă. // De-o parte eu, ea de cealaltă parte; / eu nevoit, ea-mpinsă de Iubire, / eu în Egipt, ea-n Rusalim,

⁸¹ Jean Leclercq, *Spiritualità del medioevo*, Bologna, Edizioni Dehoniane, 1969, în capitolele „Gli ordini nuovi” (p. 7.) și „S. Bruno, Guigues e la Certosa” (p. 260) observă că, în *Consuetudines*, Guigues, al cincilea successor al sfântului Bruno în prioratul de la Grande Chartreuse, stabilește că locuința cartuzienilor se numește „ermitaj” sau „casă”, și nu convent. Distincția are rolul de a sublinia tipul de viață solitară, deci nu cenobitică, a cartuzienilor.

⁸² Arnaldo Foresti, „Un saluto e un sospiro di Francesco Petrarca”, în *Emporium*, vol. XLVIII, nr. 238, 1918, pp. 21-27. Propunerea de a citi sonetul ca salut de rămas bun, adresat comunității cartuzienilor, este acceptată și de M. Santagata în notele pentru acest sonet din ediția îngrijită de el, F. Petrarca, *Canzoniere*, op. cit., pp. 677-679. Apelativul „dolce schiera amica” permite să facem legătura între experiența prezentată în sonet și cea din *Fam.* XVI, 9.8 unde același grup de călugări între care a intrat Gherardo este denumit „ille grex angelicus”.

departe. // Răbdarea-i însă leac pentru mahnire; atât de-adesea totul ne desparte, / că-obișnuința ne-a pătruns în fire⁸³.

Poezia este și un semn al raportului de prietenie dintre poet și comunitatea cartuzienilor, legătură ce nu e indiferentă în încercarea noastră de a regăsi experiența cartuziană în aceea umanistă din *Secretum*.

II.5.2. O carte chilie

Arhitectura cărții *Secretum* a fost comparată⁸⁴, în ceea ce privește prefața, *Prohemium*, cu *De consolatione philosophiae* a lui Boetius, text fundamental, de altfel, pentru formarea lui Petrarca. Conceptele luate în discuție, ce constituie subiectul cărții, resimt influențe din *Confesiuni*, *Soliloquia* și din tratatul *De vera religione*⁸⁵ ale sfântului Augustin.

Credem că în organizarea dialogică a conținutului Petrarca rămâne dator modelelor clasice din *De tranquillitate animi* de Seneca și din ciceronianul *De amicitia*. Totodată se percepe și modelul preluat din metoda de formare a novicilor la viața monastică⁸⁶. Așadar, cartea se construiește pe arhitravele

⁸³ Francesco Petrarca, *Canzoniere-Canțonierul*, București, Humanitas, 2011, p. 267.

⁸⁴ Raffaele Amato, *Petrarca*, Bari, Laterza 1971, p. 121.

⁸⁵ *Ibidem*.

⁸⁶ *Statutele Ordinului Cartuzian* (reînnoite ultima oară în 1971), referitor la formarea novicilor, prescriu: „Frații tineri să aibă libertatea de a se întâlni cu magistrul novicilor și să aibă întotdeauna posibilitatea de a comunica cu el, dar din dorința lor și fără nici o constrângere. Noi le recomandăm să își arate magistrului, cu simplitate și încredere, dificultățile, și să-l accepte ca pe acela care a fost ales de divină Providență pentru a-i îndruma și a-i ajuta.” (cap. 20 nr. 4) consultate la adresa: <http://www.chartreux.org/it/testi/statuti-libro-2.php#c20> (31.12.2021) (tr. n.).

împrumutate ideal din construcția unei chilii transpuse în planul interiorității. De fapt, ca un novice, angajat însă față de idealurile umaniste pe care el însuși încearcă să le construiască, și Franciscus identifică și dă nume celor ce-l macină în interior, în conflictul *curarum*, și-l supune magistrului său, precursor al umaniștilor, Augustinus-Augustin. Acest dialog între novice și magistru constituie structura de rezistență a conținutului.

Titlul sau mai bine spus numele de alint prin care autorul ne permite să percepem conotația afectivă a legăturii care-l unește cu această operă („*mihique in altioribus occupato, ut unumquodque in abdito dictum meministi, in abdito memorabis*” [„În meditațiile mele cele mai înalte, tot ceea ce îți amintești că a fost spus în șoaptă îmi vei spune tot în șoaptă”]), are un rol identic cu înscrisul pe care Guillaume de Saint-Thierry îl indică în încheierea scrisorii sale către cartuzieni, ca *titulum* de sculptat deasupra chiliei și în propria minte: „*ut hunc, quasi titulum, et in fronte conscientiae, et in fronte cellae, semper habeat: Secretum meum mihi, secretum meum mihi*”.

În *Liber primus*, 10, Augustinus vorbește despre conceptul de om, dar întrebarea este îndreptată spre o altă temă filosofică, cea a morții⁸⁷, introdusă prin întrebarea lui Franciscus despre sensul îndemnului lui Augustinus, *altes descendere*⁸⁸. Aprofundarea la care se referă Augustinus deschide subiectul despre obiceiul monastic, prevăzut și la cartuzieni, al spălării

⁸⁷ Aprofundarea temei omului, traversând tema morții, evaluarea experienței omenești prin scrutarea atitudinii ultime, cea în fața morții, sunt sintetizate în VT, *Cartea lui Isus Sirah* 11,29 „in fine hominis denudatio operum illius”.

⁸⁸ F. Petrarca, *Secretum, Liber primus*, 11,5, U. Dotti (ed. și trad.), *op. cit.*, p. 34.

corpului morților⁸⁹ și amintește faptul că la acest ritual este îngăduită participarea doar călugărilor cu voturi, deci nu novicilor. Așadar, pe baza capacității de a aprofunda tema morții, în *Secretum* se operează o distincție între intelectuali, apreciați fiind mai ales cei care reușesc să utilizeze imaginile vizuale, considerate mai elocvente decât cele auditive, produse de cuvânt. Valeriu Gherghel⁹⁰, într-un eseu asupra raportului dintre text și imagine în Evul Mediu, arată în ce fel imaginea are, cu precădere, o poziție centrală față de text, nu doar din punct de vedere vizual, ci și din punctul de vedere al transmiterii sensului. În a treia carte din *Secretum*, 3.4-6 deși sumar, Augustinus încearcă o descriere a Laurei moarte. Această tentativă e revelatoare pentru întrebarea lui Petrarca referitoare la oportunitatea de a continua să propună comunicarea în stil medieval, prin imagini, și modalitățile de a o realiza.

După cum am amintit deja, în încheierea dialogului cu Augustinus, Franciscus confirmă că aderă întru totul la propria-i soartă: *Adero mihi ipse quantum potero, et sparsa anime fragmenta*

⁸⁹ F. Petrarca, *Fam.* XVI, 2.6-7, povestește implicarea fratelui său pentru îngrijirea trupurilor cartuzienilor morți în timpul epidemiei de ciumă (*gelida corpora lavantem*); este vorba despre un obicei străvechi, care se regăsește la creștini încă din vremea primelor comunități (*Faptele Apostolilor* cap. 9 consemnează spălarea trupului Tabitei), dar referirea lui Augustinus la faptul că este un obicei călugăresc *religionibus* [...] *usque etiam ad hanc etatem* ne îndreaptă atenția spre tânărul ordin religios al cartuzienilor (găsim referiri la acest obicei și în Guigues *Consuetudines* 12,3: *Interea defunctus abluitur et induitur*).

⁹⁰ Valeriu Gherghel, „Scrisul și imaginea în Evul Mediu: o răsturnare”, în *Imagine și text*, G. Bondor, C. Nae (coord.), Iași, Editura Universității Al. I. Cuza, 2013, p. 179.

recolligam, moraborque mecum sedulo. [„Îmi voi fi alături, pe cât voi putea, îmi voi aduna din nou fărâmele risipite ale sufletului voi rămâne alături de mine, zelosul.”]. Această declarație se situează pe același plan cu adeviziunea la principiul *stabilitas loci* esențial în asceza cartuzianului: „Grija și obiectivul predominant al vieții voastre este să trăiți în silențiu și solitudine, în chilie”⁹¹ consemnează *Consuetudines*, XIV.5, redactate de urmașul sfântului Bruno în fruntea Ordinului Cartuzian, Guigues. Același principiu este enunțat și în *Statutele Ordinului* la cap. 30 *De stabilitate*: „călugărul să se integreze în comunitate ca în familia pe care i-a dat-o Dumnezeu, în aceasta să se stabilească cu trupul și cu spiritul”⁹².

Având în vedere, așadar, legătura cu fratele cartuzian și coincidența anului primei vizite a lui Petrarca la mănăstirea cartuziană din Montrieux cu cel de redactare a *Secretum* (1347) precum și a anului celei de-a doua vizite (și cea de pe urmă), din 1353, cu ultima intervenție pe text, modelul monastic al dialogului între magistru și novice propus pentru Augustinus și Franciscus, recursul la scripturi (sacre în cazul formării monastice, prevalent clasice în cazul formării umaniste), credem că putem considera atât titlul, *Secretum*, inspirat din *Epistula aurea* a lui Guillaume de Saint-Thierry, cât și metoda

⁹¹ J. Leclercq, *Spiritualită...*, op. cit., p. 261, citează din *Consuetudines*: „Preoccupazione e proposito dominante della nostra vita è di vivere in silenzio e solitudine nella cella”. (tr. n.).

⁹² *Statutele Ordinului Cartuzian*, cap. 30, consultate la adresa <http://www.chartreux.org/it/testi/statuti-libro-2.php#c20> (10.02.2016): „Monachus comunitati inseretur tamquam familiae a Deo sibi datae, in qua se stabilire habet corpore et spiritu”. (tr. n.).

utilizată de Petrarca pentru a defini intelectualul umanist, ca fiind inspirate din metoda formării novicelui la viața călugărească.

Așadar, tentativa de configurare a propriei poziții are loc, într-adevăr, prin compararea cu textele clasicilor, însă totodată în interiorul unei cărți ce se construiește ca chilie a umanistului; iar în efortul de a descoperi compatibilitatea dintre cultura clasică și cea creștină, Petrarca se inspiră din construcția structurii de rezistență proprie chiliei cartuziene.

Conexiunea dintre criza poetului și redactarea operei *Secretum* a fost clarificată; căutarea lui Petrarca nu are finalitatea unei alegeri monastice, nici pe aceea a unei convertiri. Suntem de aceeași părere cu Ugo Dotti că aici este vorba despre „o profundă reflecție asupra propriei poziții de intelectual”⁹³. Această poziție va funcționa ca un model pentru urmași, observa Alberto Asor Rosa⁹⁴. Dar aceasta a fost cu puțință deoarece, după modelul augustinian, Petrarca a știut să integreze și să-și asume scrierile biblice precum și pe cele ale antichității, fără a uita textele medievale, în vreme ce, scrutând alegerea provocantă a fratelui său, a avut abilitatea de a culege din aceasta instrumentele pentru a discerne și a-și clădi poziția proprie.

⁹³ U. Dotti, „La «crisi»...”, *op. cit.*, p. VIII (tr. n.).

⁹⁴ Alberto Asor Rosa, *Genus italicum – Saggi sulla identità letteraria italiana nel corso del tempo*, Torino, Einaudi, 1997, pp. 78-80 consideră că pentru Petrarca ascetismul cu cele două trăsături ale sale *ocium* și *solitudo* este o reflexie a capacității de a formula poziții, cu o „foarte puternică valoare de modelare. Gândirea sa creează [...] concepte și comportamente ce pot fi imitate și de aceea au o componentă puternică de structurare, destinată să se reflecteze asupra caracterelor lumii culturale italiene (și în mare parte asupra celei europene) pentru cel puțin următoarele trei secole succesive”.

Credem că Petrarca este conștient de faptul că, pentru a-și descoperi și consolida calea de intelectual umanist, nu poate ignora un alt drum posibil, pe cel parcurs de fratele său, Gherardo. Astfel, existența umanistului se conturează, în *Secretum*, și prin integrarea întrebărilor referitoare la alegerile fratelui.

II.5.3. Determinarea datării pentru Secretum

Dacă acceptăm că redactarea acestei scrieri este succesivă, din punct de vedere temporal, vizitei pe care Petrarca i-o face fratelui său la mănăstirea cartuziană din Montrieux și că autorul nu a putut face abstracție de impresia trezită de această întâlnire, putem recupera meticuloasa construcție literară a autoportretului scrutat, de această dată, în amintirea propriei imagini reflectate în „ochii” spiritualității cartuziene de care se apropie sau pe care o aprofundează în timpul vizitei.

Așadar, în ce fel întâlnirea cu Ordinul Cartuzian a reprezentat mobilul pentru redactarea scrierii *Secretum*?

Am presupus că utilizarea sintagmei *secretum meu mihi* reprezintă, în textul petrarchesc, sinteza dintre un ecou biblic și o sintagmă fundamentală din tradiția cartuziană. Credem că punctul de tangență este figura mediatoare a lui Gherardo care îl interpelează în mod vital pe Francesco, că întâlnirea lui Petrarca cu cartea cistercianului a avut loc, probabil, în mănăstirea cartuziană din Montrieux, că cel puțin piatra din capul unghiului pentru structura de rezistență a textului, înscrisul-titlu deasupra cărții-chilie, a fost introdusă după ce Francesco Petrarca a cunoscut, fie și doar minimal, unele texte

din spiritualitatea cartuziană, și mai ales *Epistula aurea* a lui Guillaume de Saint-Thierry.

Am amintit de scrierea sfântului Bernard, mai răspândită și mai cunoscută decât cea a lui Guillaume de Saint-Thierry. Având în vedere prietenia celor doi autori și autoritatea majoră a celui dintâi, putem presupune că Bernard l-a inspirat pe Guillaume. Totuși, între cele două *lectio* aproape contemporane, care au avut loc în medii foarte similare, asupra aceluiași text biblic, este o mare diferență în ceea ce privește desemnarea termenului *secretum*. Lectura lui Petrarca are mai multe în comun cu funcția mnemonică pe care i-o conferă textului biblic scrierea lui Guillaume, pe când interpretarea în cheie prevalent nupțială oferită de textul lui Bernard nu se reflectă în *Secretum* (și, de altfel, nici în alte scrieri petrarchești; metafora din *Cântarea Cântărilor* fiindu-i rezervată exclusiv Laurei).

Criticii⁹⁵ s-au exprimat deja asupra legăturii dintre perioada crizei lui Petrarca (unul dintre factorii principali era considerat a fi intrarea lui Gherardo în mănăstire) și redactarea scrierii *Secretum*, textul despre care autorul afirmă că l-ar fi scris în anii 1342-1343. După părerea lui Giuseppe Billanovich⁹⁶, *Secretum* este continuat și perfecționat între anii 1342-1343 la Milano. Nicola Scarano⁹⁷ observă că anul acțiunii din *Secretum*

⁹⁵ Un cadru sintetic ne este oferit de U. Dotti în F. Petrarca, *Secretum*, *op. cit.*, pp. VII-VIII; criticul deduce, din observațiile lui Rico și ale lui Baron referitoare la datele scrierii, că *Secretum* nu se suprapune cu criza poetului în anii '42-'43 și susține că crizele lui Petrarca nu determină schimbări fundamentale, ci reprezintă momente în care poetul își reafirmă voința de schimbare.

⁹⁶ G. Billanovich, *Lo Scrittoio...*, *op. cit.*, p. 18.

⁹⁷ Nicola Scarano, *Francesco Petrarca*, Ercolano, Poligrafica & Cartevalori stampa, 1971, p. 41.

este 1343 și că scrierea operei are loc doar în perioada de după „întoarcerea la Avignon”.

Pe de altă parte, Francisco Rico și Hans Baron consideră că perioada efectivă a redactării este alta. Francisco Rico este de părere că acțiunea prezentată în dialog poate fi într-adevăr situată între 1342 și 1343⁹⁸, dar cele trei redactări ale *Secretum* sunt din 1347, 1349 și, respectiv, 1353. Cei trei ani apar notați într-o apostilă aparținând lui Petrarca însuși, în *explicit*-ul operei, copiat de fra Tedaldo della Casa *ab exemplari de manu dicti domini Francisci*, pe care Rico l-a descoperit în codexul *Laurenziano XXIV sin.99*. Așadar cercetătorul spaniol presupune că dialogul a fost compus în 1347, că o a doua redactare a avut loc în 1349 și că s-a ajuns la forma actuală în jurul primăverii anului 1353.

Criticii italieni¹⁰⁰ apărau datarea transmisă de conținutul dialogului, dar mai apoi au acceptat posibilitatea unor remanieri ulterioare. Pentru Hans Baron, care este de acord cu Rico asupra datării, „prima versiune, cea din 1347, avea deja structura de bază a autografului final”¹⁰¹. Ugo Dotti, în

⁹⁸ F. Rico, *Vida u obra ...*, *op. cit.*, p. 482, consideră perioada 1342-1343 „el bienio de incubacion del *Secretum*”.

⁹⁹ Serena Olivieri, recenzie la Hans Baron, *Petrarch's Secretum. Its making and its meaning*, Cambridge, Massachussets, Medieval Academy of America, 1985, consultată la adresa <http://www.uniba.it/ricerca/dipartimenti/lelia/offerta-formativa/dottorato/recensioni-da-parte-dei-dottorandi-di-alcuni-saggi-significativi-sullargomento-1/Recensione%20-Olivieri%20Serena.pdf> (9.02.2016).

¹⁰⁰ Bortolo Martinelli, *Il Secretum conteso*, Napoli, Loffredo, 1982; Giovanni Ponte, „Nella selva del Petrarca: la discussa data del *Secretum*”, în *Giornale storico della Letteratura italiana*, nr. 167, 1990, pp. 1-63; Natalino Sapegno, „Francesco Petrarca”, *op. cit.*, dar Vinicio Pacca, *Petrarca*, Bari, Laterza, 1998, se detașează de această interpretare.

¹⁰¹ H. Baron, *Petrarch's Secretum...*, *op. cit.*, p. 81.

introducerea la versiunea pentru *Secretum* tradusă de el¹⁰², amintește că dialogul se prezintă ca și cum ar fi avut loc în trei zile, într-o perioadă cuprinsă între 12 noiembrie 1342 și 6 aprilie 1343. Apoi amintește aserțiunile lui Hans Baron și, mai apoi, pe cele ale lui Francisco Rico referitoare la faptul că perioada în care a fost compus dialogul este cuprinsă între 1347 și 1353, cu o etapă intermediară în 1349.

Călugărirea lui Gherardo avea loc în 1343. Petrarca își va vizita fratele cartuzian de-abia în primăvara anului 1347 și în luna aprilie a anului 1353, ani care, după cum a stabilit Francisco Rico și a confirmat Hans Baron, sunt cei ai compunerii și, respectiv, ai revizuirii dialogului *Secretum*.

Alte scrieri din aceeași perioadă 1346 (anul redactării scrierii *De vita solitaria*) – 1357 (anul corectării și extinderii tratatului *De otio religioso*) confirmă preocuparea lui Petrarca de a integra experiența creștină cu cea umanistă. *De otio religioso* și *De vita solitaria* se ocupă de tematicile solitudinii și ale vieții călugărești și laice; sunt tratate ale căror mobile se află încă o dată în însăși nevoia lui Petrarca de a înțelege experiența fratelui său, însă fără a-și renega identitatea de literat umanist.

Natalino Sapegno, exprimându-se cu referire la tratatul *De vita solitaria*, observă că solitudinea descrisă acolo este

punctul de întâlnire dintre umanismul său [al lui Petrarca] și spiritualitatea creștină: căci pe de o parte nu îl constrânge să refuze un patrimoniu de învățătură ce-i este prea drag, iar pe de altă parte, cultura astfel înțeleasă, nu mai este un instrument pentru sofisme

¹⁰² U. Dotti, „La «crisi»...” *op. cit.*, pp. VII-VIII.

aristocratice și elocvență inutilă, ci drum spre o moralitate superioară¹⁰³.

Asupra tratatelor *De otio religioso* și *De vita solitaria* se oprește Susanna Barsella¹⁰⁴, care ilustrează congruența acestora cu alegerea umanistă a lui Petrarca, demonstrând în ce fel aceste opere nu se întorc spre poziții medievale și cu atât mai puțin scolastice, căci izvoarele lor de inspirație creștină sunt patristica și mistica. Petrarca explorează cele două filoane pentru a defini în termeni umaniști demnitatea omului, meditația asupra experienței ca mijloc de cunoaștere a adevărului, valoarea lui *otium* și valoarea lecturilor clasice pentru călugări, precum și valoarea scripturilor sacre pentru studiile laicilor.

Cercetătoarea de la Universitatea din Fordham observă că *Epistula aurea* ar fi putut reprezenta un model pentru tratatul *De otio religioso* atât datorită circumstanței compunerii (*De otio religioso*, asemeni scrierii lui Guillaume de Saint-Thierry, este conceput ca dar, în semn de grațitudine față de comunități de călugări cartuzieni), cât și din punctul de vedere al structurii acestora, fiind ele tratate de teologie morală.

Așadar, pe lângă elementele structurale, alegerea titlului și datarea, alte teorii observă posibila influență a textelor cartuziene în opera lui Petrarca și străduința acestuia de a găsi armonia dintre umanism și creștinism.

¹⁰³ N. Sapegno, „Francesco Petrarca”, *op. cit.*, pp. 177-178 (tr. n.).

¹⁰⁴ Susanna Barsella, „A Humanistic Approach to Religious Solitude”, în Kirkham & A. Maggi (eds.), *Petrarch: A Critical Guide to the Complete Works*, Chicago, UP, 2009, pp. 197-208.

II.5.4. Scrisoarea către Frații de la Mont-Dieu și Secretum

Guillaume, abate benedictin al mănăstirii Saint-Thierry la Reims (din 1121) și, mai apoi, fascinat de vitalitatea conferită de reformele monastice din acele vremuri, cistercian la Signy (din 1135), în scrisoarea-tratat pe care le-o trimite cartuzienilor de la Mont-Dieu cu motivul declarat de a le mulțumi pentru ospitalitatea pe care i-au oferit-o, le propune un itinerar spiritual de reformare monastică în trei etape: trebuie făcută trecerea de la omul „animal” la cel „rațional”, pentru a ajunge la cel „spiritual”.

Dialogul din *Secretum* urmează și el o structură tripartită similară, precedată de *Prohemium*. Începe prezentând efortul pentru recunoașterea răului care condiționează viața, în a doua carte se caută rădăcinile răului prin examinarea păcatelor capitale, în vreme ce, în a treia, sunt focalizate cele două defecte dominante ale Poetului, iubirea pentru Laura și căutarea gloriei. Așadar, nu e vorba de o ascensiune spirituală, ci de o coborâre în adâncul diatribei lăuntrice, nu e vorba de asceză în scopul unității interioare, ci despre un proces de auto-cunoaștere (cunoașterea sinelui care se suprapune cu umanismul emergent) ce poate reprezenta sau nu o călăuză către unitatea sinelui.

Itinerarul propus de Guillaume se întemeiază pe o viziune a omului inspirată din Părinții greci care, cu îndrăzneală, au propovăduit învățătura că vocația omului e aceea de a deveni ca Dumnezeu, cel care l-a creat pe om după chipul și asemănarea sa. Imaginea lui Dumnezeu prezent în om îl împinge pe acesta către asemănare, adică spre o identificare tot mai deplină a voinței sale cu cea divină. La această

desăvârșire, pe care Guillaume o numește „unitate a spiritului”, nu se ajunge prin efort personal, oricât de sincer și generos ar fi acesta (*Epistula aurea* 258: „aici jos nu există sfinți, nici sus nu vor exista fericiți decât prin puterea lui Dumnezeu care este sfințenia și fericirea lor”), deoarece mai e nevoie de ceva, de acțiunea Duhului. Insuficiența efortului personal afirmat de Guillaume se reflectă în *Secretum, Liber Primus*, 6.2-7.3, unde Franciscus susține că voința umană este insuficientă pentru realizarea celor dorite.

Epistula aurea, descriind un parcurs de creștere spirituală și de formare a cartuzianului, face referire continuă la chilie nu doar ca spațiu fizic, ci ca *habitus* și *modus vivendi* ale călugărului și identifică spațiul fizic cu ființa care-l locuiește. Această idee pare a-l fi inspirat și ea pe Petrarca în compunerea dialogului *Secretum*. Parcurgând încă o dată *Prohemium*, din perspectiva unui ecou biblic, cartea pare a primi trăsăturile fizice ale unei locuințe care găzduiește dialogul lăuntric dintre Franciscus și interlocutorul său, conștiința:

Tu, așadar, cârtică, fugind de întâlnirile oamenilor, mulțumește-te să rămâi cu mine fără să te dezici de numele tău. Tu ești, de fapt, «Secretul meu» și așa te vei numi: iar atunci când eu voi fi adâncit cu activități mai înalte, așa cum păstrezi toate cele spuse-n ascuns, în ascuns mi le vei aminti¹⁰⁵.

În acest fel se trasează dublul sens al cămăruței: spațiu geografic (chilie în traducere monastică) și realitate interioară, conștiință.

¹⁰⁵ F. Petrarca, *Secretum, Prohemium*, 4.1, U. Dotti (ed. și trad.), *op. cit.*, p. 6 (tr. n.).

Oratio este, și în sens laic, rod al *lectio*, activitatea fundamentală a umanistului. Cartea, așadar, este investită cu cele două funcții ale chiliei lăuntrice și exterioare, distincție pe care o regăsim, de altfel, în *Epistula aurea*, 105-106, prin care ne-am propus să scrutăm *Secretum*:

*Alia cella tua exterior, alia interior. Exterior est domus in qua habitat anima tua cum corpore tuo; interior est conscientia tua, quam inhabitare debet interiorum tuorum interior Deus, cum spiritu tuo*¹⁰⁶ [Una e chilia ta exterioară, alta cea interioară. Exteriorul este casa unde sufletul tău locuiește împreună cu corpul tău; interiorul este conștiința ta în care trebuie să locuiască, lăuntric în ce ai tu mai lăuntric, Dumnezeu împreună cu spiritul tău. – tr. n.].

Înmânarea premiului dobândit prin operele de pietate (în Mt 6,3.6.18: *Pater tuus reddet tibi*) adică pentru cea care este, prin excelență, opera de pietate a umanistului, și anume recuperarea antichității, este încredințată în *Secretum* funcției mnemonice a cărții; și aceasta are loc tot *in abdito / abscondito*.

O referire ulterioară la locuință se regăsește în *Liber tertius*, 18.4: *mihi terrena nondum finitur habitatio*¹⁰⁷ și legătura metaforică *habitatio-vita* este imediată: *vita* fiind sinecdocă pentru scriere.

II.6. Concluzii

În a doua carte din *Secretum*, 12.4, Augustinus confirmă că „*Preclare lucem sub nubibus invenisti. Sic nempe poeticis inest veritas figmentis, tenuissimis rimulis adeunda* [„Ai deslușit

¹⁰⁶ G. de Saint-Thierry, *op. cit.*, p. 226.

¹⁰⁷ F. Petrarca, *Secretum*, U. Dotti (ed. și trad.), *op. cit.*, p. 199 traduce „la mia dimora terrena non è ancora finita” (locuința mea pământească încă nu e terminată – tr. n.).

minunat lumina de după nori. Numai așa adevărul se găsește în născocirile poeților și îl întrezărim prin mici crăpături”]. Apoi, în același *Liber secundum* din *Secretum*, 16.9, intenția autorului este considerată indiferentă față de efectul pe care textul îl are asupra cititorului atunci când cel din urmă extrage sensurile ascunse: *Laudo hec, quibus abundare te video, poetice narrationes archana* [„Laud înțelesul ascuns al acestei narațiuni poetice”]. Adjectivul *archana* e derivat din *arca* (coș, tezaur, chivotul templului¹⁰⁸), și desemnează cele transportate în aceasta¹⁰⁹; așadar conținutul nu este pe deplin revelat, nici măcar autorului său, dar îi poate governa acțiunile. Aplicând cele două elemente procesului de scriere-lectură a *Secretum* deducem că și în acest caz este vorba despre o căutare a adevărului. În timp ce construiește cartea-chilie, Petrarca stabilește și punctele fundamentale pentru *formatio* umanistă a unui nou tip de călugăr, orientat spre scrutarea scrierilor antichității clasice, punând în evidență posibilitatea de redempțiune a acesteia, aducând ca argument în favoarea scrierilor creștine tocmai scrierile clasicilor care nu le-au cunoscut. Mobilul redactării (experiment literar având obiectivul de a-l conduce pe autor prin experiența fratelui său pentru a înțelege atât experiența celui alt cât și pe a sa) situează scrierea alături de scrisoarea de la Mont Ventoux și de egloga *Parthenias* precum și alături de scrisorile *Familiares* avându-l ca destinatar pe Gherardo. Instrumentul prin care am determinat acest mobil a fost identificarea citatelor și a ecourilor biblice precum și situarea lor în orizontul de lectură deschis de Carol

¹⁰⁸ *Oxford Latin Dictionary*, ed. P.G.W. Glare, Oxford, Clarendon Press, 2006, p. 161.

¹⁰⁹ *Dizionario etimologico*, Bologna, Zanichelli, 1979.

Everhart Quillen când propune să citim în *Secretum* verificarea pe care Petrarca însuși o îndeplinește cu referire la orientările umanismului.

În această direcție ne-a condus aprofundarea dialogului *Secretum*, în timp ce am încercat să evităm piste false care au blocat lectura și interpretarea dialogului petrarchesc: cea morală și cea care a văzut în text mărturia unei *mutatio vitae*¹¹⁰. A fost, totuși, necesar să avem în vedere pista morală. Aceasta a fost, de fapt, prototipul care a permis căutarea literară a criteriilor prin care să se afirme figura reînnoită a literatului.

¹¹⁰ Vinicio Pacca, *Petrarca*, 1998, e-book, cap. IV.2.

Capitolul III.

Cooperatrix gaudio în Canțonier

III.1. Prezentare

Istoria lui Petrarca este, așa cum afirmă Rosanna Bettarini¹, în esență, o istorie a cărților sale. Printre impozantele arhitecturi medievale proiectate de poet în operele lui, *Rerum vulgarium fragmenta*² sau *Rime sparse*³ este cea care, prin structuri plurale (atât de complexe încât nici după cinci secole filologii nu au reușit să le ordoneze) rezistă în timp și în receptarea cititorilor mai mult decât celelalte. Mai puțin decât o catedrală, dar mai mult decât o bibliotecă, un *thalamus* și totodată un *ortulos*⁴, *Canțonierul* este cartea-monument care s-a constituit în timp, plecând de la scrieri mici recuperate din perioada tinereții, pe care poetul le-ar fi putut denumi *nugas*⁵, termen cu

¹ Rosanna Bettarini, „Introduzione”, în Francesco Petrarca, *Canzoniere – Rerum Vulgarium Fragmenta*, 2 volume, Torino, Einaudi 2005, p. XII.

² Fragmente (poetice) în limba vernaculară este titlul latin care precedă opera.

³ Acesta este titlul preferat de urmașii lui Petrarca, după definiția care se regăsește în primul vers al operei: *Voi ch'ascoltate in rime sparse il suono / dei miei sospiri* [Voi, cei care ascultați în rime risipite sunetul / suspinelor mele] (tr. n.).

⁴ R. Bettarini, *op.cit.*, p. IX.

⁵ F. Petrarca, *Fam. I, 1.16.18*, *apud* M. Santagata, *I frammenti dell'anima*, Bologna, Il Mulino, 1992, p. 49.

care și-a definit, de altfel, scrisorile din care s-a constituit mai apoi culegerea *Familiars*. *Si tu te edificas, ruinam aedificas*, susținea Augustin⁶, iar învățătura maestrului a acționat, probabil, fără o implicare conștientă a voinței ucenicului⁷.

Pe de altă parte, istoria lui Petrarca este și o istorie a cărților citite de poet, ale căror urme le regăsim în citate, aluzii, trimiteri în interiorul textului petrarchesc. Deoarece *Canțonierul* are bogate aluzii la cultura clasică și romanistică, citatul biblic ne va putea conduce și în lectura acestuia⁸.

Această operă este primul text literar autograf-idiograf aparținând unui scriitor însemnat, care s-a păstrat din lumea veche, în mai multe manuscrise. Cu toate acestea, problemele legate de interpretare sunt multiple, datorită tocmai numărului mare de manuscrise păstrate. Cercetătorii au identificat nouă redactări ale operei (chiar dacă unele sunt doar culegeri parțiale sau întocmite prin deduceri conjecturale)⁹. Manuscrisul *Vaticano Latino 3195* reprezintă redactarea definitivă, scrisă în mare parte de mâna copistului Giovanni Malpaghini și completată, după concedierea acestuia, de Petrarca însuși. Alături de acest document, are o însemnătate deosebită și

⁶ Sf. Augustin, *Sermones* CLXIX11, *apud* M. Santagata, *I frammenti dell'anima*, *op. cit.*, p. 343: „Dacă te construiești tu, construiești o ruină” (tr. n.).

⁷ M. Santagata, *I frammenti dell'anima*, *op. cit.*, pp. 341-343.

⁸ Numele de *Canțonier* i-a fost atribuit acestei opere în cadrul tradiției poetice italiene care, vreme de secole, a considerat că lucrarea lui Petrarca este, prin excelență, capodopera și modelul liricii italiene. Însă chiar atribuindu-i-se numele de *Canțonier*, opera nu este o culegere de texte, ci are un caracter unitar și un fir narativ.

⁹ Mario Pazzaglia, *Letteratura italiana vol. 1 – Dal Medioevo all'Umanesimo*, 3^o ed., Bologna, Zanichelli, 1993, p. 417 și Ernest H. Wilkins, „The Evolution of the Canzoniere of Petrarch”, în *PMLA*, nr. 2, 1948, pp. 412–455, articol consultat la adresa: JSTOR, www.jstor.org/stable/459424 (14.12.2018).

manuscrisul *Vat. Lat. 3196*, culegerea de ciorne ale aceleiași scrieri, redactat aproape în totalitate de Petrarca. *Vat. Lat. 3195* este, așadar, redactarea definitivă, fiind preluat apoi de critici pentru pregătirea edițiilor moderne ale *Canțonierului*. Comunitatea actuală a cercetătorilor acestei opere își fundamentează studiile folosind ultimele trei ediții: cea a lui Gianfranco Contini¹⁰, cea a lui Marco Santagata¹¹ și cea mai recentă, a Rosannei Bettarini¹². Traducerea de referință pentru noi, în limba română, este cea realizată de Eta Boeriu¹³.

În *corpusul* operelor lui Petrarca, *Rerum vulgarium fragmenta* reprezintă un text atipic, nefăcând parte din categoria textelor pe care poetul le scrie pentru a-și rezerva un loc de seamă în memoria urmașilor. Totuși, minuțiozitatea cu care această operă a fost prelucrată vreme de mai bine de un sfert de secol, între 1342 și 1374 (scrierea poemelor durând chiar o jumătate de secol)¹⁴, este primul semn al atașării și al implicării majore a poetului.

Din acest punct de vedere putem situa *Canțonierul* în conexiune cu *Secretum*, textul pe care Petrarca nu doar că nu-l socotește printre acelea de la care speră să dobândească glorie,

¹⁰ Francesco Petrarca, *Canzoniere*, Gianfranco Contini (ed.), Torino, Einaudi, 1964, pp. XXXVIII, 476.

¹¹ F. Petrarca, *Canzoniere*, Marco Santagata (ed.), *op. cit.*, pp. CXCVII, 1581 [1585].

¹² F. Petrarca, *Canzoniere – Rerum Vulgarium Fragmenta*, *op. cit.*, pp. CI, 1743. Aceasta e ediția de referință pentru acest capitol.

¹³ F. Petrarca, *Canzoniere – Canțonierul*, *op. cit.*, pp. 579 [584]. Pentru traducerea majorității textelor din *Canțonier* vom prelua textele din această ediție. În unele cazuri, când este necesară o traducere literală, vom indica, între paranteze, că traducerea ne aparține.

¹⁴ M. Pazzaglia, *op. cit.*, p. 417 arată că din 1342 datează prima culegere, de 14 sonete, un prim nucleu al *Canțonierului*, dar manuscrisul va rămâne în lucru până la sfârșitul vieții poetului.

dar nu e destinat nici difuzării¹⁵. Marco Santagata remarcă legătura celor două texte, mai ales din perspectiva angajamentului din finalul *Secretum*, unde Franciscus afirmă: „îmi voi aduna di nou fărâmele risipite ale sufletului”¹⁶. Această frază prevestește titlul latin al *Canțonierului*, *Rerum Vulgarium Fragmenta*. Conexiunea indicată de Santagata pune în evidență și prima referință biblică din *Canțonier*, textul din *Evanghelia după Ioan* 6,12 în care, după înmulțirea miraculoasă a pâinilor, Isus îi îndeamnă pe ucenici să strângă fărâmiturile rămase: *colligite fragmenta*¹⁷.

III.2. În căutarea ordinii interioare: forma metrică și tematica poemelor

Canțonierul, așa cum ne-a fost redat de filologi, cuprinde 366 de compoziții poetice, dintre care 317 sunt sonete, 29 canțone, 9 sextine, 7 balade și 4 madrigale.

Criticii din secolul XX au încercat, din diferite perspective, descoperirea firului roșu care să ordoneze complexitatea tematică a *Canțonierului*.

Primul factor ordonator al operei este identificat în 1898 de Henri Cochin, care citește *Canțonierul* ca pe o poveste de dragoste în care poetul își relatează propriile amori¹⁸.

¹⁵ M. Santagata, *I frammenti...*, op. cit., p. 58.

¹⁶ F. Petrarca, *Secretum*, U. Dotti (trad. și ed.), op. cit., p. 198: *Adero michi ipse quantum potero, et sparsa anime fragmenta recolligam, moraborque mecum sedulo – Îmi voi fi alături, pe cât voi putea, îmi voi aduna din nou fărâmele risipite ale sufletului și voi rămâne alături de mine, zelesul.* (tr. propusă de prof. M. Paraschiv).

¹⁷ F. Petrarca, *Canzoniere*, Marco Santagata (ed.), op. cit., p. 7.

¹⁸ Henri Cochin, *La chronologie du Canzoniere de Pétrarque*, Paris, Bouillon, 1898.

Wilkins, în 1951, atrage atenția criticilor că trebuie ținut cont de continuitatea narativă a canțonierului¹⁹, iar Gianfranco Contini, pregătind o ediție nouă a *Canțonierului*, îi află coerența în procesul de constituire a limbajului petrarchesc²⁰.

Cu toate acestea, studiul textelor este anevoios. Marco Santagata remarcă un fel de schizofrenie critică persistentă care iese la iveală între munca filologilor și cea a comentatorilor, cei dintâi culegând date despre modalitățile de scriere ale lui Petrarca, dar fără să aprofundeze tematica sau stilul, pe când munca celor de pe urmă nu ia în considerare datele obținute de filologi²¹.

Pentru Rosanna Bettarini, cea care a îngrijit și comentat ultima și cea mai impresionantă ediție a *Canțonierului*, „rimele răzlețe” se află sub semnul lui Eros-frustrare, dar amorurile alcătuiesc o paletă bogată în nuanțe și tonuri, alături de iubirea pentru Laura regăsindu-se iubirea ca prietenie, ca implicare civică, iubirea Înțelepciunii²².

Complexitatea tematică, alături de cele din plan semantic și sintactic, îl determină pe Thomas E. Peterson să considere

¹⁹ Ernest H. Wilkins, *The Making of „Canzoniere” and Other Petrarchan Studies*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1951.

²⁰ Gianfranco Contini, „Preliminari sulla lingua del Petrarca”, în *Varianti e altra linguistica – Una raccolta di saggi (1938-1968)*, Torino, Einaudi, 1970, pp. 169-192.

²¹ Marco Santagata, *Dal sonetto al Canzoniere. Ricerche sulla preistoria e la costituzione di un genere*, Padova, Liviniana, 1979, p. 22.

²² F. Petrarca, *Canzoniere. Rerum Vulgarium Fragmenta*, op. cit., pp. X-XI: „nel Canzoniere, il grande Libro che [...] raccoglie le rime sparse [...] sotto il segno di Eros-frustrazione, la materia non è tutta amore, mescolandosi [...] vari e diversi amori, come l’amicizia, la passione civile, il gusto per l’invettiva [...] l’amor Sapientiae”.

acest text ca fiind unul seminal pentru originile umanismului și pentru dezvoltarea conștiinței moderne²³.

III.2.1. Andrea Zanzotto: *Calendarul liturgic din Canțonier*

Andrea Zanzotto remarcă faptul că povestirea din *Canțonier* nu este a cercurilor închise, iar textul nu este o povestire psihologică. Eul narativ, ca personaj, intră în peisajul povestirii și îi permite poeziei să îi reconfigureze experiența. Avem așadar de-a face cu o istorie care se repetă, asemenea calendarului, care i se propune omului an de an, transformându-l. Structura de calendar al anului liturgic, cu Triduumul Pascal în centru, este sugerată de numărul celor 366 de poeme și de identificarea coincidențelor referitoare la suprapunerea dintre ziua întâlnirii Laurei și ziua Vinerii Mari, a pătimirii lui Cristos²⁴. Alături de această intuiție a lui A. Zanzotto, poate fi evocată și aceea a lui Angel Andrea Zottoli²⁵ care observa că, numărând fiecare poem în corespondență cu o zi a anului, primul corespunzând datei de 6 aprilie, se ajunge la 25 decembrie tocmai cu poemul CCLXIV, cel care deschide a doua parte a *Canțonierului*.

Th. P. Roche, înțelegând că succesiunea poemelor cu formă diferită de cea a sonetului nu poate fi înțeleasă doar ca o metodă adoptată de Petrarca pentru a evita lungimea secvențelor de sonete – principiu estetic enunțat de Ernst Hatch

²³ Thomas E. Peterson, *Petrarch's Fragmenta. The Narrative and Theological Unity of Rerum Vulgarium Fragmenta*, Toronto, UP, 2016, pp. IX-X.

²⁴ Andrea Zanzotto, „Introduzione”, în F. Petrarca, *Rime*, Milano, Rizzoli, 1976.

²⁵ Angel Andrea Zottoli, „Il numero solare nell'ordinamento dei Rerum vulgarium fragmenta”, în *La cultura*, vol. VII, 8:1, 1928, pp. 338-348.

Wilkins²⁶ – observă prezența unor analogii de natură intelectuală legate de introducerea formelor poetice diferite de sonet, precum și a celor cu tematică alta decât cea de dragoste. Astfel, el observă că, urmărind calendarul anului 1327 (anul îndrăgostirii), sonetul CCXXVI ar corespunde datei de 25 februarie în care s-a celebrat Miercurea cenușii, urmat de 40 de poeme care corespund celor 40 de zile din Postul Mare, iar canțona CCCLXVI, dedicată Fecioarei Maria, corespunde Duminicii intrării lui Isus în Ierusalim. Canțona CCCLIX ar corespunde zilei de 29 martie, în care se celebra Duminica Patimilor²⁷. Urmărind calendarul anului 1341 (anul încoronării lui Petrarca drept *poeta laureatus* pe Colina Capitolină, la 8 aprilie, în Duminica Paștelui, an în care, realmente, data de 6 aprilie era ziua Vinerii Mari) sonetului CCCXXII îi corespunde data de 22 februarie, Miercurea cenușii; sonetul I corespunde datei de 6 aprilie, Vinerea Mare; sonetul III datei de 8 aprilie, Duminica Paștelui; sonetul CCXLI corespunde datei de 2 decembrie, începutul Adventului. Sonetul XLII îi corespunde zilei de 17 mai, când s-a celebrat Înălțarea; zilei de Rusalii, 27 mai, îi corespunde madrigalul LII. Cea mai lungă secvență de non-sonete – poemele LII-LV – începe cu Rusaliile din 1341, prima fiind canțona LIII, cu *incipit*-ul *Spirto gentil*, unde Th. P. Roche nu ezită să identifice o invocare a Duhului Sfânt²⁸. În

²⁶ Ernst Hach Wilkins, *Life of Petrarch*, Chicago, UP, 1961, pp. 2, 5.

²⁷ Înainte de reforma liturgică, inițiată în cadrul Conciliului Vatican II, Duminica a V-a din Postul Mare se numea Duminica Patimilor, iar săptămâna dinaintea Duminicii Floriilor se numea Săptămâna Patimilor; cfr. *Enciclopedia Italiana Treccani*, articolul „passione”, <http://www.treccani.it/vocabolario/passione/> (26.01.2019).

²⁸ Thomas P. Roche, „The Calendrical Structure of Petrarch's Canzoniere”, în *Studies in Philology*, no. 2, 1974, pp. 152-172.

ciuda coincidențelor descoperite, Th. P. Roche nu consideră că a reușit să dezlege misterul organizării *Canțonierului*, ci doar că a oferit o posibilă lumină spre o înțelegere mai amplă a acestui misterios volum de poeme, din perspectiva calendarului liturgic al bisericii catolice medievale²⁹.

III.2.2. Alte direcții de lectură unitară

III.2.2.1. Giovanni Pozzi

Pentru Giovanni Pozzi, înțelegerea *Canțonierului* necesită conectarea acestuia cu referințele biblice și patristice. El observă că ornamentul *fragmenta*, din titlul latin, un termen care apare în toate cele patru evanghelii atunci când se relatează miracolul înmulțirii pâinilor, desemnând bucățile rămase și adunate în coșuri³⁰, reprezintă un topos exegetic central în alegoria Scriptură-pâine.

Prin această alegorie, în Evul Mediu, se explicase de ce cuvântul biblic (care trebuia considerat ca un *continuum*) a fost împărțit în cărți, capitole și versete. Din același complex alegoric

²⁹ *Idem*, pp. 171-172: „the calendrical framework will not explain all the formal breaks in the sequence, nor will it assist in the reading of individual poems. Nevertheless, it must be conceded that the probability of mere coincidence of poem and day is offset by the large number of parallels that adds a new dimension to our reading of the *Canzoniere*, and that this new dimension sets the *Canzoniere* firmly in the context of fourteenth-century Christian morality. [...] Thus the beginnings and the ends of each part would seem to be formally structured around four major events in the Christian year: Good Friday, Advent, Christmas, and Lent. Against this annual cycle Petrarch counterpoints the agony of his earthly love and his growing awareness of the disparity between it and the heavenly love he ultimately sought”.

³⁰ Miracolul relatat în evanghelii: *Mt* 14,13-21, *Mc* 6,30-44, *Lc* 9,10-17, *In* 6,1-15.

face parte și episodul femeii cananeene care îi cere lui Isus să intervină pentru vindecarea fiicei sale. Acesta îi răspunde că nu poate lua pâinea de la fii pentru a o da câinilor, iar atunci femeia revendică firimiturile căzute de la masă³¹. Prin urmare, *Glossa ordinaria* interpretează fărâmele ca fiind învățăturile date celor smeriți³².

În disputele medievale despre interpretarea textului biblic, apăreau referiri la chestiuni distincte de tema principală. Aceste *quaestiones*, care vor fi reunite în tratate de sine stătătoare, sunt colectate conform îndemnului cu care se încheie povestirea despre înmulțirea pâinilor: *colligite fragmenta*. Astfel, *fragmenta* devin un gen literar de sine stătător³³.

Pozzi observă că aceste fragmente erau grupate tematic, pe de o parte aflându-se cele legate printr-un principiu logic (credință, iubire, sacramente, Dumnezeu, îngeri, oameni), pe de alta cele legate de tematica istorico-biblică. În această a doua grupare, chestiunea centrală se constituia în termenii păcat-ispășire (*lapsus-reparatio*), precedați de un fapt anterior, creația (*creatio*), și de unul posterior, judecata (*iudicium*). Așadar, el avansează ipoteza că am putea citi *Canțonierul* așezându-l pe schema celor doi termeni, *lapsus* – corespunzând primei părți – și *reparatio* corespunzând canțonei finale, CCCXXXVI, adresată „Fecioarei frumoase”. Însă, recunoscând lipsa datelor despre lecturile lui Petrarca din literatura teologică a vremii și, în consecință, neputând decide asupra adeziunii sau reticenței

³¹ Episod înregistrat în Mt 15,21-28 și în Mc 7,24-30.

³² *Patrologiae Latinae Coursus* 114, 139 *apud* G. Pozzi, *op. cit.*, p. 163, n. 6.

³³ G. Pozzi, *op. cit.*, p. 164.

poetului față de aceasta, Pozzi se oprește în pragul dubiului; totuși, se simte dator a-l menționa³⁴.

III.2.2.2. Marco Santagata

O altă încercare de lectură unitară a *Canțonierului* este aceea a lui Marco Santagata³⁵ care, în aceeași metaforă a fărâmelor strânse după miracolul înmulțirii pâinilor – preluată în încheierea cărții *Secretum: sparsa animae fragmenta* și în titlul latin *Rerum Vulgarium Fragmenta* – întrezărește cheia de lectură a operei. Din perspectiva sa, încercarea de configurare a unor trasee interne ale cărții, prin care aceasta ar putea să se manifeste ca o mare arhitectură literară cu trăsături de catedrală medievală, a eșuat. Succesul enorm al cărții s-a manifestat și s-a transmis de-a lungul secolelor, mai ales datorită limbii populare, în care a fost scrisă, iar poemele, conformându-se istoriei, nu au putut fi încorsetate într-o construcție rigidă³⁶. Canțona finală, *Vergine bella*, ar fi așadar un artefact destinat să închidă cercul proiectului inițial. Conform unui plan, enunțat în sonetul I – *quei sospiri ond'io nudriva 'l core / in sul mio primo giovenile errore / quand'era in parte altr'uom da quel ch'i' sono* [„acele

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ M. Santagata, *I frammenti...*, *op. cit.*

³⁶ *Idem*, pp. 342-343: „L'enorme fortuna che ha arriso alle rime suona quasi come una beffa nei confronti di chi ha lavorato per un quarto di secolo a fare dei *fragmenta* un libro. [...] Le «rime sparse» riuscirono a catturare il filo della corrente e ad assecondare, docili e leggere, il corso della storia.” – „Succesul enorm care le-a surâs rimelor apare ca o zeflemea adresată celui care a lucrat vreme de un sfert de secol să transforme *fragmenta* într-o carte. [...] «Rimele răzlețe» au reușit să capteze unda curentului și să însoțească, docile și lejere, cursul istoriei” (tr. n.).

suspine din care-mi hrăneam inima la vremea primei mele greșeli de tinerețe când, în parte, eram alt om față de cel ce sunt acum (tr. n.)] – *Canțonierul* ar fi trebuit să redea povestea eului liric petrarchesc, dar și povestea poetului, de la drumul greșit la cel drept. Însă acest proiect – consideră Santagata – este destinat eșecului, căci *Canțonierul* apare ca fiind povestea Laurei. Așadar, canțona finală ne-ar duce cu gândul la o atitudine extremă, ca aceea de „convertire, în fața morții, a necredinciosului îndârjit”³⁷, asumată doar pentru împlinirea proiectului literar inițial³⁸.

III.2.2.3. Thomas E. Peterson

Lectura cea mai recentă, a lui Thomas E. Peterson, ia în considerare ipotezele precedente, însă se desfășoară îndeosebi pornind de la ideea lui Bahtin care observa că, la sfârșitul Evului Mediu și începutul Renașterii, apar forme de tranziție dinspre scrierile de tipul confesiunilor spre autobiografie. După ce face o distincție între figura autorului, a naratorului și a personajului, Peterson aplică ideea bahtiniană *Canțonierului* și observă că, la Petrarca, valoarea biografică predomină asupra celei de confesiune³⁹. Așadar Peterson propune să citim poemele ca inele progresive ale unui lanț. Pe măsură ce înaintăm în lectura lor, memoria le înregistrează și dobândește, în același timp, capacitatea de a stabili conexiuni intratextuale.

³⁷ *Idem*, p. 341: „Applicata ad un uomo che ha sempre ritenuto la letteratura più reale della vita, fa pensare alla conversione di un miscredente incallito in faccia alla morte” (tr. n.).

³⁸ *Idem*, pp. 340-341.

³⁹ Mikhail Bakhtin, *Art and Answerability*, Texas, UP, 1990, p. 150.

Subiectul iese dintr-o auto-prezentare de tip confesiune și propune o autobiografie spirituală ce împletește interesele teologice (ca cele din *Confesiunile* lui Augustin și din *Divina Commedia* lui Dante) cu patosul intens și interioritatea caracteristice poeziei lirice⁴⁰. Împărtășind părerea sfântului Augustin, că numai prin observarea greșelilor omul poate începe să și le corecteze, Petrarca își definește poemele ca fiind tânguirea suspinelor din care-și hrănea sufletul în vremea greșelii de tinerețe (în sonetul I). Așadar, în complexul discurs poetic petrarchesc, povestea omului, a oricărui om, este aceea în care se prezintă lupta lăuntrică pentru a dobândi știință, dreptate, moralitate, pe o traiectorie care îl conduce pe om de la emoțiile și iluziile tinereții, prin catharsisul provocărilor, până la unificarea sinelui, scopul a toate fiind acela de a orienta individul spre Dumnezeu. Această călătorie, după Th. E. Peterson, a definit viața poetului și poate fi urmărită în *Canțonier*.

III.3. Biblia din *Canțonier*

Edoardo Fumagalli remarca faptul că, chiar și numai o simplă listă a citatelor și a ecurilor biblice din operele lui Petrarca „ar ocupa multe pagini dintr-un eventual catalog al surselor”⁴¹. *Canțonierul* este înțesat cu astfel de trimiteri. Lectura noastră va trece în revistă rețeaua de citate biblice și vom încerca să observăm în ce fel povestirea biblică se intersectează,

⁴⁰ Th. E. Peterson, *op. cit.*, p. 16.

⁴¹ Edoardo Fumagalli, „Petrarca e la Bibbia”, în *La Bibbia nella Letteratura italiana*, vol. V, Brescia, Morcelliana, 2013, p. 271. (tr. n.)

cuprinde sau se integrează în narațiunea din *Canțonier* și spre ce înțelegere ne vor conduce trimiterile biblice. În acest sens am constituit un inventar al trimiterilor biblice pe care le analizăm, pe baza notelor din edițiile *Canțonierului* îngrijite de M. Santagata și de Rosanna Bettarini, precum și pe baza cercetării lui Giovanni Pozzi, dar fără pretenția exhaustivității.

Intertextul biblic, sub diferitele sale forme, este prezent în cel puțin 112 din cele 366 de poeme⁴². Cărțile biblice la care se face referire sunt 47 în total, 28 din Vechiul Testament, 19 din cel Nou⁴³. În ce privește Vechiul Testament, cărțile mai des citate sunt *Psalmi*, *Cartea lui Iov*, *Ieremia*, iar din cel Nou scrisorile pauline, urmate de cele patru evanghelii și *Apocalipsa*.

Giovanni Pozzi, observând că Petrarca stăpânește aproape impecabil scripturile creștine, caută justificări pentru anumite absențe, cum ar fi poeticele texte din profetul *Isaia* și din *Cântarea Cântărilor*. De fapt, el consideră că, chiar dacă temele respective sunt foarte frecvente în *Canțonier*, pentru

⁴² Receptarea intertextului comportă și o latură subiectivă, de percepere a acestuia din partea cititorului.

⁴³ Nu am găsit referiri la următoarele cărți din Vechiul Testament: *Leviticul*, *Cartea lui Iosua Navi*, *Cartea Judecătorilor*, *Cartea Rut*, *Cărțile Paralipomena* (1 și 2), *Cartea întâi a lui Ezdra*, *Cartea Esterei*, *Cartea lui Baruh*, *Daniel*, *Ioil*, *Avdie*, *Miheia*, *Naum*, *Avacum*, *Sofonie*, *Agheu*, *Cărțile Macabeilor* (1 și 2), iar absențele nou-testamentare sunt: dintre scrisorile lui Pavel, cele către *Filipeni*, *Coloseni*, *Tit* și *Filimon*, apoi *Epistola Apostolului Iacob*, *A II-a epistolă a Apostolului Petru*, scrisorile apostolului Ioan și *Scrisoarea lui Iuda*. Chiar dacă se păstrează proporțiile prezenței diferitelor cărți biblice, Silvia Chessa, *Il profumo del sacro nel Canzoniere di Petrarca*, Florența, Società Editrice Fiorentina, 2005, pp. 437-432, remarcă mai multe trimiteri. În *Indice dei luoghi biblici* pe care l-a realizat, absențele din Vechiul Testament sunt doar *Cartea Judecătorilor*, *Cartea Rut*, *Avdie*, *Sofonie*, *Agheu*, iar din Noul Testament lipsesc doar scrisorile către *Filipeni* și *Filimon*.

acestea nu pot fi găsite surse directe în *Cântarea Cântărilor*. Soluția pentru care pledează este aceea că acest text, dintre cele biblice, este cel care se pretează cel mai bine interpretărilor alegorice. Iar Petrarca ar fi nutrit o adevărată aversiune față de acea practică exegetică ce permitea proliferarea fără discernământ a sensurilor scripturii. Pozzi observă că, în afară de două cazuri bine circumscrise, exegeza alegorică este într-un totu absentă din scrierile petrarchiene⁴⁴.

Pe lângă trimiterile intertextuale prezente în operele petrarchiene, suntem informați despre lecturile biblice ale lui Petrarca și mulțumită adnotărilor pe care acesta le face pe marginea manuscriselor biblice din biblioteca sa. Astfel, Marco Baglio deduce, din adnotarea scrisorilor pauline, că acestea, deși fuseseră achiziționate de poet în 1325, fuseseră studiate abia în anii 1350-1360⁴⁵. Pentru *Levitic*, de asemenea, se înregistrează o apostilă, și aceasta cu referire la jubileul din 1350⁴⁶. De aceea se consideră că anii '50 sunt cei în care Petrarca se dedică mai asiduu nu doar lecturii, ci și studierii Scripturii, aceasta fiind o cucerire a maturității.

Edoardo Fumagalli remarcă preferința lui Petrarca pentru fragmente din Vechiul Testament, mai ales din *Psalmi* și din textele sapiențiale. În privința celor din Noul Testament predilecția poetului este pentru epistolele sfântului Pavel, mai

⁴⁴ G. Pozzi, *op. cit.*, pp. 176-177.

⁴⁵ Marco Baglio, „San Paolo nella biblioteca del Petrarca: le postille del codice di Napoli e Par. Lat. 1762”, în *Aevum*, 82, 2008, pp. 357-427, *apud* Edoardo Fumagalli, „Petrarca e la Bibbia”, în *La Bibbia...*, *op. cit.*, pp. 272-273.

⁴⁶ Armando Petrucci, *La scrittura di Francesco Petrarca*, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1967, p. 121 n.16, *apud* Edoardo Fumagalli, „Petrarca e la Bibbia”, în *La Bibbia...*, *op. cit.*, p. 273.

mult decât pentru textele evanghelice. De aici Fumagalli deduce că interesul lui Petrarca, aristocrat din fire, se orientează spre texte care i se adresează individului, care au rolul de a-l îndrepta pe calea virtuții, mai degrabă decât spre texte adresate unei comunități de credincioși⁴⁷.

Prezența atât de răspândită a textelor biblice în *Canțonier* îl determină pe Edoardo Fumagalli să presupună că acestea ar fi izvorul mai important al multor poeme, nu doar al unei secvențe, cum e cea împotriva Avignonului-Babilonia din poemele CXXXVI-CXXXVIII, unde abundă ecouri din cărțile profetice.

Fumagalli emite ipoteza că tema lui Iov – omul care nu este pus la curent cu motivul pentru care este supus atâtor suferințe – alături de tema generală a durerii, nu sunt doar apariții episodice, ci structurante pentru *Rerum Vulgarium Fragmenta*⁴⁸. Astfel, modelele biblice sunt la îndemâna lui Petrarca în încercarea de a căuta răspuns lacrimilor, durerii și zadarnicelor speranțe ale îndrăgostitului din *Canțonier*.

III.3.1. Psaltirea în *Canțonier*

III.3.1.1. Breviarul – Psaltirea zilnică

De mai multe ori Petrarca face referire la obiceiul de a-și recita rugăciunile din *Breviar*⁴⁹ care, după cum știm, constau, în cea mai mare parte, din psalmi. Giovanni Pozzi și Edoardo

⁴⁷ E. Fumagalli, *Petrarca e la Bibbia*, în *La Bibbia...*, op. cit., p. 304.

⁴⁸ *Idem*, pp. 291-294.

⁴⁹ F. Petrarca, *De remediis* I,21, *De vita solitaria*, I,2.2 sau *Fam.* VII, 3 pe care o cităm: „Surrexi demum hora solita, – consuetudinem meam nosti – dumque quotidianis laudibus Deo dictis...”- „M-am trezit, în sfârșit, la ora obișnuită, – tu-mi știi obiceiurile – și după ce am spus laudele de fiecare zi lui Dumnezeu...” (tr. n.).

Fumagalli insistă asupra importanței acestor lecturi și meditații zilnice ale clericului Petrarca în constituirea limbajului și a scrierilor sale, îndeosebi în relatarea dezbatelor launtrice nebiruite între viața ideală și cea încâtușată în atracțiile lumii⁵⁰.

Despre cele două breviare care i-au aparținut poetului ne informează Giulio Goletti: unul era voluminos și s-a păstrat sub denumirea *Vaticano Borghesiano 364A*, iar despre celălalt știm că era mic și ușor de folosit. Despre acesta din urmă, chiar dacă s-a rătăcit, știm că i-a fost dăruit poetului de către prietenul său, Francesco Nelli, în 1350, tocmai pentru că cel dintâi era incomod⁵¹.

Adeseori Petrarca face referire la o convertire literară în urma căreia modelul său poetic devine Scriptura, în care a „gustat o dulceață ascunsă” (*in quibus sensi dulcedinem abditam*), după cum afirmă în scrisoarea *Posteritati*⁵², iar în *Familiares* XXII, 10, 7 îl declară *Poeta meus* pe psalmistul David. Edoardo Fumagalli observă că această afirmație, în ciuda suspiciunii rezonabile că ar fi una din obișnuitele construcții petrarchiste pentru susținerea autobiografiei idealizate, este confirmată de lectura intensă și pasionată, depusă de Petrarca în studierea Scripturii. Această activitate este verificabilă în adnotările de pe marginea unor codexuri conținând scrisorile pauline, *Leviticul*, texte virgiliene și *Enarrationes in Psalmos* ale lui Augustin⁵³.

⁵⁰ G. Pozzi, *op. cit.*, p. 150: „Biblia devenea, prin aceste utilizări liturgice, experiență de cuvânt reinventat căreia îi corespundea, reformulată după acel model, rugăciunea privată, atât cea orală cât și cea mentală” (tr. n.) și E. Fumagalli, „Petrarca e la Bibbia” în *La Bibbia...*, *op. cit.*, p. 271.

⁵¹ Giulio Goletti, „Il breviario del Petrarca”, în Michele Feo, *Petrarca nel tempo*, Arezzo, Badecchi&Vivaldi, 2004, pp. 513-515, *apud* Edoardo Fumagalli „Petrarca e la Bibbia” în *La Bibbia...*, *op. cit.*, p. 291.

⁵² F. Petrarca, *Prose*, *op. cit.*, p. 6.

⁵³ E. Fumagalli, „Petrarca e la Bibbia”, în *La Bibbia...*, *op. cit.*, pp. 271-276.

III.3.1.2. O paralelă medievală

Alături de ipotezele de lectură și înțelegere a structurii *Canțonierului*, abordate de-a lungul secolului al XX-lea – romanistică, clasică, patristică, teologică și psihologică – Nicolò Maldina propune și ipoteza biblică, în special o paralelă cu cartea *Psalmilor*⁵⁴.

În privința codexurilor cu ediții ale *Psalmilor* care i-au aparținut poetului, avem informații despre *Expositio in psalmos* de Odone d'Asti⁵⁵, în care, însă, doar psalmul 58 conține o adnotare a lui Petrarca, iar despre *Comentariul la psalmii penitențiali* al lui Inocențiu al III-lea nu se poate afirma că a fost citit⁵⁶ de poet. Dar sunt esențiale *Enarrationes in Psalmos* ale lui Augustin.

Pentru aprofundarea mijloacelor care structurează această carte biblică, Maldina consideră utilă o lucrare foarte răspândită în Evul Mediu, *In Psalmos davidicos commentarii*, a lui Petrus Lombardus. Această lucrare, pe de o parte, ordonează curentele exegetice medievale, iar pe de alta abordează problema structurii cărții *Psalmilor*. Între cele două cărți, *Psalmii* și *Canțonierul*, lipsite de un cadru narativ, N. Maldina remarcă similarități de structură pornind de la primul poem, cu funcție de orientare și unificare a fiecăreia din cele două opere, psalmul

⁵⁴ Nicolò Maldina, „Petrarca e il libro dei «Salmi». Materiali per la struttura dei «Rerum vulgarium fragmenta»”, în *Lettere Italiane*, nr. 4, 2014, pp. 543–558, articol consultat la adresa: www.jstor.org/stable/26240858 (12.04.2019).

⁵⁵ *Idem*, p. 549.

⁵⁶ Elisabeth Pellegrin, „Nouveaux manuscrits annotés par Pétrarque à la Bibliothèque nationale de Paris”, în *Scriptorium*, nr. 2, 1951, p. 267.

1 *Beatus vir* și sonetul I *Voi ch'ascoltate*. Apoi, așa cum *Cartea Psalmilor* are o structură ascensională, de la *poenitentia* spre *laus vitae eternae*, la fel *Canțonierul* se articulează într-o pocăință pentru o veche rătăcire relatată în prima parte și speranța mântuirii la final (*accolga 'l mio spirto ultimo in pace* – „să-mi primească-n pace ultima suflare”). Totodată, pentru ambele scrieri sunt semnificative valențele numerologică și secvențială a stihurilor⁵⁷.

III.3.1.2. O paralelă contemporană

În sprijinul demersului, de asociere a celor două texte, îl adăugăm și pe acela al biblistului contemporan Alberto Mello⁵⁸ care întrevește posibilitatea de a identifica *sefer ha-hajjim* „cartea vieții” (sau cartea celor vii, scrisă de Dumnezeu, în care sunt înregistrați cei buni și din care sunt șterși cei răi) în *Cartea Psalmilor*⁵⁹. Credem că și *Canțonierul* este o carte a vieții, nu doar a vieții lui Francesco Petrarca, ci a tuturor cititorilor săi, în care sunt înregistrate trăirile și căutările omului din toate veacurile și din toate culturile care l-au receptat. Așa cum instrumentele pentru lectura medievală a psalmilor s-au arătat folositoare

⁵⁷ N. Maldina, *op. cit.*, pp. 543–558, articol consultat la adresa www.jstor.org/stable/26240858 (12.04.2019).

⁵⁸ Alberto Mello, călugăr în comunitatea din Bose (Italia), este profesor invitat la Studio Biblico Franciscano în Ierusalim unde predă exegeza Vechiului Testament. Mai multe cercetări ale sale au ca obiect *Psalmii*. Printre acestea amintim: *I Salmi: un libro per pregare* (1998); *La passione dei Profeti* (2000); *L'amore di Dio nei Salmi* (2005); *Leggere e pregare i Salmi* (2008).

⁵⁹ A. Mello, „Il libro della vita” (lucrare susținută în cadrul cursului de perfecționare organizat de Facultatea de științe biblice și arheologice „Studium franciscanum”, ediția 42^o, Ierusalim, 2017), text consultat la adresa: <http://www.sbf.custodia.org/detail.asp?c=1&p=0&id=5457> (12.04.2019).

pentru constituirea și lectura *Canțonierului*, încercăm să verificăm valabilitatea înrudirii celor două cărți aplicându-le și instrumente actuale de lectură biblică.

Mello distinge patru specii literare care se regăsesc în psalmi: implorarea, lamentația, mulțumirea și lauda (*tehillà*) arătând că, prin titlul cărții – *Sefer Tehillà* – laudei i se conferă atributul de termen cu caracter general, denominând toate celelalte forme ale rugăciunii. În continuare, observând trecerile subite ale psalmistului de la lamentație la laudă, observă că această fluctuație a stărilor sufletești a fost abordată în psihologia actuală de Erich Fromm. În viziunea acestui psiholog, dinamica prezentă în psalmi, dezinvoltura trecerii de la o stare sufletească la alta, are valoare terapeutică. Aceste oscilații sunt înregistrate și în poezia petrarchescă, Rosanna Bettarini numindu-le „il tipico *oxymoron Amoris*”⁶⁰. Amintim, pe lângă faimosul sonet CXXXIV, *Pace non trovo*: „Nici pace n-am, nici lupta nu mă-mbie / mă tem și sper și ard și sunt de gheață”, alți *fluctus animi* în sonetul CXXII 4: „simt în văpăi ca un fior de gheață”, în sonetul CXXXII 14: „și iarna ard și-n toiul verii tremur” și în sonetul CCCLXIII 6-11: „nimeni nu-mi strecoară pace / ori teamă-n gânduri. Nimeni nu mă face / să ard, să-ngheț, ca focul, ca ghețarii. // Scăpat de cel ce mângâie și-omoară / în suferință mestecând dulceață, / o dulce libertate gust și-amară”. Iar *incipit*-ul în oglindă al sonetelor CCXXIX și CCXXX (*Cantai, or piango* și, respectiv, *I piansi, or canto*) reflectă și mai mult intenția poetului de a evidenția această fluctuație și necesitatea de a o înregistra. Urmând cheia de lectură dată de Fromm,

⁶⁰ R. Bettarini, „Note”, în F. Petrarca, *Il Canzoniere – Rerum...*, op. cit., p. 648.

motorul consemnării fluctuațiilor emoționale nu va fi, deci, afișarea unui eu dezbinat, ci căutarea tămăduirii.

Stările sufletești contradictorii, obiectul constant al poemelor, sunt încredințate, în finalul *Canțonierului*, Fecioarei: *Vergine [...] prendi in grado i cangiati desiri*⁶¹. Dorința este, așadar, termenul care exprimă și împlinește fiecare din trăirile culese în *Canțonier*, la fel cum lauda le unește pe cele din *Psaltire*.

Mello amintește, apoi, ideea lui André Chouraqui, că omul se naște având psaltirea în viscere⁶², în sensul că formele implorării, care se regăsesc din belșug în paginile psaltirii, sunt expresiile elementare ale rugăciunii fiecărui om. Psaltirea e expresia unei persoane, în psalmi glasul unui „eu” este reprezentativ, „noi” fiind subiectul doar în câteva lamentații din perioada de după Exil. Fumagalli remarcă preferința lui Petrarca pentru textele biblice care îi vorbesc individului, mai degrabă decât unei comunități⁶³. Chiar dacă este o expresie a individualității, *Canțonierul*, asemenea *Psaltirii*, are o reverberație

⁶¹ F. Petrarca, *Canzoniere*, CCCXXXVI,130: „Primește cu bunăvoință dorințele schimbate” (t. n.).

⁶² André Chouraqui, „Liminaire pour louanges”, text consultat la adresa <http://nachouraqui.tripod.com/id72.htm> (14.04.2019): „De fapt, Psaltirea, mai mult decât o carte scrisă într-un trecut îndepărtat, rămâne o ființă vie, care vorbește și vă vorbește, care suferă, geme și moare, pentru a reînvia și pentru a cânta în afara timpului, în perenitatea prezentului omului și care vă prinde, vă interesează, de la început până la sfârșit. Da, acest volum ascunde un mister, căci veacurile se întorc mereu la acest cânt, se curăță la acest izvor, întreabă fiecare verset, fiecare cuvânt al străvechii rugăciuni, ca și cum ritmurile sale ar fi pulsul lumii” (tr. n.), în același sens amintim traducerea pentru v. 8 din psalmul 40: *ta tora dans mes viscères*.

⁶³ E. Fumagalli, „Petrarca e la Bibbia” în *La Bibbia...*, op. cit., p. 304: „Si giunge a concludere che quella che interessa a Petrarca è la Bibbia che parla al singolo. E lo istruisce e lo ammaestra sulla strada della virtù, non quella di una comunità di fedeli”.

extinsă în toate spațiile omenescului, după cum se exprimă Rosanna Bettarini: „Dacă există o carte care să fi vorbit neconținut, vreme de secole, întregii poezii occidentale și care să fi devenit un canon liric de identificare poetică, fie și în cadrul unor puternice neînțelegeri și violări simptomatice ale vitalității, aceasta este *Canțonierul* lui Francesco Petrarca, cel care [...] inventează un nou cod de comunicare prin care poeții și cititorii din diverse direcții ale științelor literare s-au recunoscut până în epoca noastră”⁶⁴.

Mello inventariază, din cărțile Vechiului Testament, câteva referințe la o Carte în care sunt scriși cei vii și din care sunt șterși cei morți: mai întâi în *Exod*, în discursul lui Moise care, intervenind pentru poporul ce-și construisese vițelul-idol, cere să fie el cel șters din Carte mai degrabă decât poporul. Apoi, în literatura apocaliptică, în *Daniel* 12,1-2, cei care intră în viața veșnică sunt cei înscriși în Carte. Însă singura atestare veterotestamentară a expresiei *sefer ha-hajjim* apare în psalmul 69,29 („Șterși să fie din cartea celor vii și cu cei dreپți să nu se scrie”), și în psalmul 56,9 („pașii pribegiei mele sunt numărați la tine / așează lacrimile mele în ulciorul tău! / Nu-s ele socotite în cartea ta?”⁶⁵). Urciorul în care se strâng lacrimile ar fi, după Alberto Mello, o imagine alternativă pentru „cartea vieții”, iar pașii și lacrimile, cuprinse în acest recipient⁶⁶ (care conține tot ceea ce stă în fața lui Dumnezeu – *in conspectu tuo*), sunt

⁶⁴ R. Bettarini, „Introduzione”, în F. Petrarca, *Il Canzoniere – Rerum, op. cit.*, p. VIII.

⁶⁵ Traducerea, în acest caz, este preluată din *Psalmii, op. cit.*, p. 172. Celelalte texte biblice în limba română, fără a mai indica sursa, sunt preluate din *Biblia*, București, Institutul Biblic și de Misiune Ortodoxă, 2008 (indicată în continuare ca *Biblia BOR*). Textele biblice în limba latină sunt preluate din *Biblia Sacra iuxta vulgatam versionem*, editori Robert Weber & Roger Gryson, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2007.

⁶⁶ A. Mello, *op. cit.*, p. 3.

simbolul a tot ceea ce este viu. Acțiunile de a „nara” (*in naratione tua*) sau de a „anunța” (*adnuntiavi tibi*) evenimentele și trăirile sunt echivalente, așadar, celei prin care se introduce, în „urcior”, viața.

Petrarca nu a putut avea privilegiul de a cunoaște acest verset într-o traducere literală a termenilor foarte concreți, specifici limbii ebraice. Cu toate acestea, probabil acest verset este cel mai receptat de pelerinul din *Canțonier*. Din *Enarrationes in Psalmos*⁶⁷, știm că traducerea la care a avut acces Petrarca este *Deus, vitam meam adnuntiavi tibi posuisti lacrimas meas in conspectu tuo sicut et in repromissione tua* („viața mea ți-o voi vesti ție, ai pus lacrimile mele înaintea ta precum și în făgăduința ta” – tr. n.).

Chestiunea lacrimilor (plânsul în *Canțonier* formează realmente un fluviu – *di lagrime tal fiume* ⁶⁸) este abordată în *Secretum III*, unde Augustinus îi reproșează lui Franciscus că a vărsat prea multe lacrimi pentru o moarte închipuită (*mors illius formidata*). Desigur, e vorba de lacrimile din poemele *Canțonierului*. Totuși, în *Enarrationes*, Augustin abordează problema sensului scrierii autobiografice în care lacrimile își găsesc rostul în construirea laudei, căci obțin ascultarea rugilor⁶⁹.

⁶⁷ Sf. Augustin, *Enarrationes in Psalmos*, In psalmo 55,14: „Ți-am povestit viața mea. Tu mi-ai dat să trăiesc, și de aceea îmi mărturisesc ție viața. Oare nu știe Dumnezeu ce daruri face? Ce-i povestești, atunci? Vrei să-l înveți ceva pe Dumnezeu? Nicidecum! De ce spune, atunci: „ți-am povestit”? Ți-e, oare, de folos că-ți povestesc viața? Dar la ce-i poate fi de folos lui Dumnezeu? Contribuie la gloria lui Dumnezeu. I-am povestit lui Dumnezeu viața mea, căci Dumnezeu m-a făcut să trăiesc. (tr.n.), text consultat la adresa: http://www.augustinus.it/latino/esposizioni_salmi/index2.htm (14.04.2019).

⁶⁸ F. Petrarca, *Canzoniere*, CCXXX, 2005, p. 1061.

⁶⁹ Sf. Augustin, *Enarrationes in Psalmos*, In psalmo 55,14: „Ai pus lacrimile mele dinaintea ta. Adică mi-ai ascultat rugăciunile. După cum ai făgăduit.” (tr. n.), text consultat la adresa: http://www.augustinus.it/latino/esposizioni_salmi/index2.htm (14.04.2019).

III.3.2. *Personaje biblice în Canțonier*

Th. E. Peterson afirmă că Petrarca nu se folosește de Biblie în mod utilitarist, ci „emulează integrarea mesajelor biblice obscure în limbajul narativității”⁷⁰. *Canțonierul* – suntem anunțați încă din sonetul I – se dorește a fi o narațiune autobiografică: *sospiri ond'io nudriva 'l core / in sul mio primo giovenil errore / [...] io piango et ragiono* [„suspine din care eu îmi hrăneam inima / în greșeala cea dintâi, a tinereții mele / [...] eu plâng și chibzuiesc” (tr. n.)]. Cel dintâi personaj este, așadar, eul liric. Acesta devine cel mai adesea *alter ego* pentru personaje biblice, cum ar fi Ieremia, psalmistul, sau Iov.

Laura, femeia iubită, în funcție de care există eul liric și care generează, în bună parte, firul narativ, este înfățișată adeseori ca un *alter Christus* sau îmbrăcată în trăsăturile personajelor biblice care l-au prefigurat pe Mesia, iar misiunea ei este asociată, sub anumite forme, celei redemptive. Înțelepciunea este o figură echivocă, aceasta fiind adesea gata să-i ia locul Laurei.

Personajul Amor, un personaj de sorginte păgână, asemenea muzelor⁷¹ ridică dificultăți de interpretare în opera unui poet creștin.

Ne vom opri îndeosebi asupra figurilor îndrăgostitului-poet și a Laurei caracterizate prin multiple trimiteri biblice, dar vom încerca și o apropiere de personajul Amor pentru a încerca să determinăm câteva aspecte ale rolului său în *Canțonier*.

⁷⁰ Th. E. Peterson, *op. cit.*, p. 96.

⁷¹ Ernst Robert Curtius, *Letteratura latina e medioevo europeo*, Florența, La nuova Italia, 2002, pp. 255-273.

În ultimă instanță vom observa, în ultima canțonă, trăsăturile biblice ale Fecioarei frumoase și în ce fel aceasta contribuie la determinarea femeii petrarchiste.

III.3.2.1. Eul liric, îndrăgostitul, poetul-scrib

Poemul de deschidere a *Canțonierului* este compus către 1350, după cum arată Francisco Rico⁷², atunci când poetul se „regăsește” și începe să culeagă poemele tinereții în volum. Prin acest poem liminar, el își propune să ofere cheia de lectură a *Canțonierului*, culegerea suspinelor din care își nutrea sufletul în vremea erorilor tinereții. Două sintagme, *mio primo giovenil errore* (greșeala cea dintâi, a tinereții) și *di me medesimo meco me vergogno* (mă rușinez față de mine însumi) creează o conexiune de netăgăduit cu *Confesiunile* lui Augustin, VI, 5: „De aceea, în adâncul sufletului meu, eram ros de grija de a afla ce trebuie să rețin, cu atât mai mult cu cât îmi era o rușine și mai mare că mă lăsasem atâta vreme batjocorit și înșelat de promisiunea unor certitudini [...] căzut într-o eroare copilărească”⁷³.

Primul vers din poemul de deschidere – *Voi, ch’ascoltate* – amintește de versetul 12 din *Plângerile lui Ieremia*, capitolul 1: *O, vos omnes qui transistis per viam, adtendite et videte si est dolor sicut dolor meus* – [„O, voi, trecătorilor, priviți și vedeți dacă este vreo

⁷² Francisco Rico, „Prólogos al «Canzoniere» (‘Rerum Vulgarium Fragmenta’, I-III).” *Annali Della Scuola Normale Superiore Di Pisa*, Classe Di Lettere e Filosofia, nr. 3, 1988, pp. 1071–1104, articol consultat la adresa: www.jstor.org/stable/24307535 (28.12.2018).

⁷³ Sf. Augustin, *Confesiuni*, *op. cit.*, pp. 246–247, iar în original: „Tanto igitur acrior cura rodebat intima mea quid certi retinerem, quanto *me magis pudebat* tam diu inlusum et deceptum promissione certorum *puerili errore*.” Text preluat de la adresa: <http://www.augustinus.it/latino/confessioni/index2.htm> (28.12.2018).

durere ca aceea care mă copleșește”]⁷⁴. Vocea poetului împrumută tonalitățile vocii profetice care descrie doliul pentru orașul sfânt, probabil după distrugerea Ierusalimului din 587 î. C.⁷⁵. Trăsătura fundamentală a cărții biblice este căința adâncă. Pentru acest motiv *Plângerile* se citesc, în mediu iudaic, în marele ajun care comemorează distrugerea Templului, iar în mediu creștin catolic apusean, în timpul Săptămânii Sfinte, sugerând tragedia de pe Calvar, îndeosebi la slujba dintre Joia Sfântă și Vinerea Sfântă, ce purta numele de *Officium Tenebrarum*. În această din urmă ipostază, fragmentul este asociat cu *Is* 53,5 unde, în *Al patrulea cânt al slujitorului lui Jahve*, se întrevede figura vindecătorului rănit – *livore eius sanati sumus* [„prin rănilor Lui noi ne-am vindecat”] –, cu care vocea lirică se identifică.

O altă legătură cu *Plângerile lui Ieremia* se regăsește în vv.10-11: *Ma ben veggio or sì come al popol tutto / favola fui gran tempo* [„Ci azi pricep că lumii nu o dată / i-am fost prilej de râs și de ocară”], versuri care derivă din *Lam* 3,14: *Factus sum in derisum omni populo meo, canticum eorum tota die* [„făcutu-m-am de râs față de poporul meu, cântecul lor de batjocură în fiecare zi”]. Motivul poetului devenit *fabula vulgi*, așa cum arată M.

⁷⁴ *Biblia Sacra iuxta vulgatam versionem*, Roger Gryson & Robert Weber (eds.), Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2007, iar în limba română *Biblia BOR*. Legătura cu acest verset biblic este indicată în F. Petrarca, *Cazoniere*, Santagata (ed.), *op. cit.*, p. 6. și în F. Petrarca, *Cazoniere – Rerum, op. cit.*, p. 6. Cei doi comentatori observă că aceeași referință biblică fusese deja preluată și de Guido Cavalcanti și de Dante, pronumele „voi” denotându-i pe cititori, cei ce parcurg calea iubirii, prin lectura poemelor. Așadar, prin acest vers devenit un *incipit* tradițional în poezia italiană, poetul se propune ca *alter Christus*, iar rănilor sale expuse în poezii dorește să le confere putere vindecătoare și asupra cititorilor.

⁷⁵ Introducere la cărțile profetice în *La Bibbia di Gerusalemme*, Bologna, Edizioni Dehoniane, 2008, p. 1683.

Santagata, se constituie pe baza unei lungi tradiții veterotestamentare, începând cu *Dt 28,37: et eris in stuporem et in proverbium ac fabulam omnibus populis* [Și vei fi de spaimă, de pomină și de râs la toate popoarele la care te va duce Domnul Dumnezeuul tău], *1Rg 9,7: eritque Israel in proverbium et in fabulam cunctis populis* [„și Israel va fi de pomină și de râs între toate popoarele”⁷⁶], *Tob 3,4: quoniam non oboedivimus praeceptis tuis, et tradidisti nos in direptionem et captivitatem et mortem et in parabolam et fabulam et improprium in omnibus nationibus, in quas nos dispersisti* [„Și am călcat poruncile Tale, și Tu ne-ai dat spre jaf la robie și la moarte, ca să fim pildă de batjocură și de ocară la toate popoarele printre care Tu ne-ai risipit!”, *Ps 68,12: factus sum illis in parabolam* [„și am ajuns pentru ei de batjocură”]⁷⁷. Eul liric se identifică, așadar, cu Poporul Ales care, din cauza trădării sau a infidelității față de Dumnezeuul său, este tratat cu dispreț de către celelalte popoare.

Acestei serii de trimiteri biblice, Pozzi îi adaugă și versetul de la *1Cor 4,9: spectaculum facti sumus mundo* [„ne-am făcut priveliște lumii”]. El observă că *parabola* și *canticum* corespund termenului petrarchesc *favola*. Această formă lexicală, fiind utilizată în același sens de Horatiu în *Epode*, 11,7-8 și de Ovidiu în *Amores* 3,1,21, îl susține pe Pozzi în identificarea unei tehnici frecvent utilizate de Petrarca, și anume înveșmântarea unei idei biblice în forme lexicale clasice⁷⁸.

⁷⁶ 3Regi 9,7 după numerotarea din *Biblia BOR*.

⁷⁷ F. Petrarca, *Canzoniere*, Marco Santagata (ed.), *op. cit.*, p. 10.

⁷⁸ G. Pozzi, *op. cit.*, p. 169.

O altă tehnică intertextuală identificată de Pozzi este parafraza amplificatoare, exemplificată prin cea din sonetul LXXXI, care se construiește pornind de la un pronume interogativ din Psalmul 54,⁷⁹ *Quis dabit mihi pennas sicut columba et volabo et requiescam?* [„Cine-mi va da mie aripi ca de porumbel, ca să zbor și să mă odihnesc?”]⁷⁹. Versetul, prin fațetarea lui *quis*, ocupă tot spațiul ultimei terține a sonetului LXXXI: *Qual gratia, qual amore, o qual destino / Mi darà penne in guisa di colomba, / ch'ì mi riposi, et levimi di terra?* [„Ce dragoste, ce har sau poate soarta / Mă vor găti, ca pe hulubi, cu pene / Ca să mă-nalț spre ceruri din minciună?”] (LXXXI 12-14).

Această terțină încheie, în ton de aspirație la odihnă, relatarea vizitei unui „mare prieten” ale cărui cuvinte „Veniți la mine”, răsună și după ce acesta se face nevăzut. Dar invitația e limitată de o protază ce curmă calea deschisă prin hipotextul de la Matei 11,⁸⁰ *se'l passo altri no'l serra* [dacă o altă putere nu blochează mersul⁸¹]. Se produce, așadar, o mișcare neașteptată, dezorientând cititorul sau reorientându-l spre complexul de întrebări ale îndrăgostitului dezolat. Cu toate că e foarte pregnantă legătura cu cântul V din *Infern*, vv. 80-81: *O anime affannate, / venite a noi parlar, s'altri nol niega* [„Suflete-ntristate, / de nu-i oprit, vorbiți, din chin să treacă”⁸²], nu credem că Petrarca are intenția de a-și îndrepta cititorul spre opera lui Dante, însă acuză că acea

⁷⁹ Ps 54,6, după numerotarea din Biblia BOR.

⁸⁰ Mt 11,28: „Veniți la Mine toți cei osteniți și împovărați, și Eu vă voi odihni pe voi”.

⁸¹ R. Bettarini, „Note”, în F. Petrarca, *Canzoniere – Rerum, op. cit.*, p. 412: „se una potenza altra (*gratia, amore, destino* v.12) non chiude la via di quel percorso (*camino*)”.

⁸² Dante Alighieri, *La Divina Commedia*, Milano, Hoepli 2011, p. 39, respectiv Dante Alighieri, *Divina Comedie*, Infernul, trad. Marian Papahagi, București, Humanitas 2012, p. 85.

putere, pe care o resimte ca pe un obstacol, depășește puterile omenești, de aceea invocă o intervenție la fel de puternică, în stare să-l desprindă de cele pământești, de *terra*. Rosanna Bettarini sugerează identificarea acelei *potenza altra* în trinomul din ultima terțină *gratia, destino, amore*. Pe baza procedului intertextual, de amplificare a celui *quis* biblic, indicat de Pozzi, credem că această identificare nu se susține.

În inventarul intertextului biblic realizat de Giovanni Pozzi e înregistrată o dedublare a unității lexicale originale, în sinonime, tot datorită unui proces de amplificare. Unitatea originală este *cervus* din *Ps* 41,1: *quemadmodum desiderat cervus ad fontem aquarum* [„În ce chip dorește cerbul izvoarele apelor”] și e dublată în *cervo-damna* în CCLXX 20-21: *E' non si vide mai cervo né damna / Con tal desio cercar fonte né fiume* [„N-a fost să cate cerb prin vreo dumbravă / izvoare reci, cum îi cat eu dulceața”].

Bestiarul biblic în *Canțonier* e în expansiune. În CCXXVI, apare pasărea solitară, metaforă prin care poetul își descrie condiția depărtării de Laura. Metafora complementară, a unei singurătăți care poate sălbătici (din versul următor) este aceea a fiarei din pădure⁸³. *Passer mai solitario in alcun tetto / Non fu quant'io, né fera in alcun bosco*. [„Nicăând n-a fost mai singură ca mine / Pasăre-n cuib sau fiară din pădure”] (CCXXVI, 1-2)

⁸³ G. Pozzi, *op. cit.*, pp. 169-170, ilustrează conexiunea biblică cu *Ps* 79,14 *exterminavit eam aper de silva et singularis ferus depastus est eam* – [„a stricat-o pe ea mistrețul din pădure și porcul sălbatic a păscut-o pe ea”] aducând explicația înregistrată de Ugo di San Caro, *In universum Vetus et Novum Testamentum*, II, Lugduni, sumptibus Joannis Antonii Huguestan et Guillelmi Barbier 1661, 212v: „*Singularis ferus*, adică mistrețul... Ia aminte că aici porcul sălbatic, care e figura mândriei, este numit cu cele trei nume, adică *aper*, *singularis* și *ferus*. *Aper* este numele comun, pe care-l folosește toată lumea, vulgul îi spune *singularis* și *sanglier*, poeții îl desemnează cu *ferus*” (tr. n.).

Condiția singurătății poetului, determinată de depărtarea de Laura, se diferențiază de cea a psalmistului („am ajuns ca o pasăre singură pe acoperiș” – *Ps* 101,8), a cărei singurătate se constituie în funcție de misiunea sa de profet, o misiune deosebită de cea a oamenilor de rând. Pasărea care-l reprezintă pe poet, în schimb, este o pasăre de noapte, așa cum deducem contextual, din vv. 7-8: *la notte affanno [...] et duro campo di battaglia il letto* („tortură noaptea [...] patul câmp de luptă și suspine”).

În acest bestiar care ilustrează trăsăturile îndrăgostitului observăm și o conexiune cu *Secretum*. În *Liber primus* 10.6, definind omul rațional, Augustinus face referire și la capacitatea acestuia de a pune frâu patimii (*freno motus animi coherceat*), tot printr-o trimitere la un psalm, e vorba de *Ps* 31,9: *Nolite fieri sicut equus et mulus quibus non est intellectus in camo et freno maxillas eorum constringe* – [„Nu fi ca un cal și ca un catâr, la care nu este pricepere; cu zăbală și cu frâu fălcile lor voi strânge”]. Calul și catârul erau animalele chemate în scenă spre ilustrarea *motus animi*, a acelei stări sufletești pe care Franciscus era îndemnat să o conștientizeze și să o domolească.

O altă dimensiune, în care se exprimă eul poetic în funcție de un consistent *corpus* de citate biblice, este aceea a lacrimilor și a durerii⁸⁴. În spiritualitatea medievală, lacrimile erau

⁸⁴ Acest *corpus* este cules de G. Pozzi, *op. cit.*, p. 178: *Canțonier* I, 1 *Voi ch'ascoltate după Lam* 1,12 *o vos omnes qui transitis; Canțonier* XXII, 17 *et maledico il di ch'i' vidi 'l sole* [și blestem clipa ce m-a scos la soare] după *Iob* 3,1-3 „Iov a deschis gura sa și a blestemat ziua în care s-a născut. Și Iov a vorbit și a zis «Piară ziua în care m-am născut»”; *Canțonier* XCIII, 14 *ch'i' mi pasco di lacrime, et tu 'l sai* [căci eu, tu știi, eu mă hrănesc cu lacrimi.] după *Ps* 41,4 [41,3] „făcutu-mi-s-au mie lacrimile mele pâine ziua și noaptea” și *Ps* 79,6 „Ne vei hrăni pe noi cu pâine de lacrimi”; *Canțonier* CLV, 7-8 *per colmarmi di doglia et di desire / et ricercarmi le medolle et gli ossi* [„durerea ei ce sufletu-mi deșiră / și-adânc mă arde-n măduvă și-n oase”] după *Iob* 4,14 „Cutremur m-a apucat și fiori mi-au

simbolul interpretativ al existenței omului. Așa cum arată pe larg Pozzi, parcurgând, din literatura medievală și patristică, toate textele care puteau fi cunoscute de Petrarca (citate sau referiri mai mult sau mai puțin evidente regăsindu-se în *Canțonier*, dar și în celelalte scrieri din care reies coordonatele poeticii biblice a marelui toscan), lacrimile conduc spre apa și focul care le generează⁸⁵. David, prototipul poetului teologic, este înfățișat în egloga *Parthenias* (și, respectiv, în *Fam.* X, 4, scrisoare în care Petrarca îi explică egloga fratelui său, Gherardo) ca fiind poetul cu vocea răgușită de plâns. Vocea și lacrimile sunt simbolul stilului său poetic „care, la prima vedere apare aspru și este înțesat de lacrimi, și datorită faptului că Ierusalimul este amintit adesea în Psalmii săi, atât în sens istoric, cât și în sens alegoric”⁸⁶ (tr.n.).

Pe lângă această paralelă dintre poetul umanist și cel biblic, altele apar răspândite în *Canțonier*: în sonetul CIV, adresat lui Pandolfo Malatesta – senior de Fano, Ascoli și Rimini, din 1364 –, se afirmă superioritatea operelor literare

scuturat toate oasele”, *Iob* 31,22 „Atunci să cadă brațul meu din încheietură și brațul meu să se dezlege de osul celălalt” și *Ps* 21,18 [21,19] „Numărat-au oasele mele”; *Canțonier* CCXCII, 14: *et la cetera mia rivolta in pianto* [și versul (*cetra* este instrumentul pentru acompanierea psalmilor) meu nu cântă azi, ci plânge] și *Canțonier* CCCXXXII, 34: *così è 'l mio cantar converso in pianto* [cântarea mea s-a preschimbat în lacrimi] după *Iob* 30,31: „harfa mea a ajuns instrument tânguirii și flautul meu, glasul bocitoarelor”; *Canțonier* CCCLX, 15 *e 'n odio ebbi la vita* [și viața-ajuns-am s-o urască de moarte] după *Iob* 9,21: „viața mea o disprețuiesc”.

⁸⁵ G. Pozzi, *op. cit.*, pp. 177-184.

⁸⁶ F. Petrarca, *Fam.* X, 4, în *Familiari*, U. Dotti (trad și ed.), *op. cit.*, pp. 1104-1105: *Vox autem rauca David et lacrimarum assiduitas et repetitum sepe nomen Ierosolime obicitur propter asperum prima facie et flebile stilum et quia reuera in Psalmis crebra illius urbis vel historica vel allegorica mention est.*

față de cele *in marmo*. Versul *Però mi dice il cor ch'io in carte scriva* [„De aceea-mi spune inima să scriu” (tr. n.)] afirmă același imperativ, încredințat profeților (*Habacuc* 2,2, *Ieremia* 30,2, *Isaia* 8,1). Cu *Psalmul* 44,1 legătura se adâncește și mai mult, imperativul fiind receptat în natura sa subiectivă: *eructavit cor meum* [„răspuns-a inima mea”], iar misiunea de panegirist fiind împărtășită cu aceea a psalmistului: *dico ego opera mea regi* [„grăi-voi cântarea mea Împăratului”] – *onde 'l vostro nome in pregio saglia* [„te voi da nemuritoarei glorii”]. Imperativul de a scrie se intensifică în sonetul XCIII, 1-2, după modelul din *Apocalipsă* 1,19⁸⁷: *Più volte Amor m'avea già detto: Scrivi, / scrivi quel che vedesti in lettere d'oro* [„Adesea mă-ndemna Iubirea: Scrie / Tot ce-ai văzut cu litere-aurite”].

În încheierea periplului vieții, așa cum e închipuit *Canțonierul*, în sonetul CCCLXIII eul liric se situează printre patriarhii ce se întorc la Domnul (*ch'i adoro et ch'i ringratio*) „sătui de zile”, ducând cu sine, însă, și povara oboselii (*stanco di viver, nonché satio*). Sintagma „sătui de zile” îi caracterizează pe patriarhi în momentul morții lor. Însă în variantele *Vulgatei* nu găsim această sintagmă construită pe unitatea lexicală a sașietății, ci doar pe aceea a plenitudinii (*Gen* 25,8: *plenus dierum*). Totuși, versiunile în limba italiană folosesc termenul *sazio*. Așadar se ivește din nou întrebarea deja ridicată de Pozzi, în ce măsură limbajul din *Canzonier* a influențat traducerile *Bibliei* în italiană.

⁸⁷ *Apc* 1,19: „Scrie deci cele ce ai văzut”.

III.3.2.2. Laura – *cooperatrix gaudio*

Pregnanța acestui personaj în *Canțonier* îl determină pe Marco Santagata să ajungă la concluzia că această operă nu ar fi, așa cum se prefigura, povestea eului liric petrarchesc, ci povestea Laurei. În poemele din *Canțonier*, Laurei îi sunt atribuite adesea trăsături biblice mesianice sau redemptive. Așadar vom căuta, din această perspectivă, să lărgim spectrul de înțelegere al acestui fascinant personaj.

Sonetul III prezintă contextul temporal în care are loc îndrăgostirea: vinerea din Săptămâna Sfântă, ziua în care razele soarelui își pierd culoarea, din milă pentru Creator (*Factore*), împrumutând, în v.1 *Era il giorno*, formula de la Io 5,1: *erat dies festus Iudaeorum*. Prin această introducere a evenimentului, se sugerează importanța contextului: vineri e ziua începutului mântuirii, dar și ziua cea mai apăsătoare din anul liturgic. Denumirea *Factore* (făuritor) creează legătura cu zilele creației, ziua a cincea a săptămânii fiind ziua creării omului, coincidență remarcată de omul medieval și răspândită prin *Legenda de aur*⁸⁸. După cum arată Rosanna Bettarini, în paralel sau în opoziție cu razele soarelui, alte raze se aprind: *i be' vostr'occhi, donna*⁸⁹. Așadar, istoria eului liric este inserată în cadrul istoriei mântuirii lumii. Iar povestea vieții sale este marcată, ca de un nou început, în momentul îndrăgostirii. Îndrăgostirea este redată printr-o metaforă cu dublă sorginte, biblică și clasică. Cele două filoane sunt identificate de Rosanna Bettarini⁹⁰: sursa clasică e Propertius, *Elegii*, I.1.1 *Cinthia prima suis miserum me*

⁸⁸ Jacques de Voragine, *Legenda de aur*, I, Cluj-Napoca, Dacia, 1998, p. 246.

⁸⁹ F. Petrarca, *Canzoniere – Rerum*, op. cit, p. 15.

⁹⁰ *Idem*, p. 5, nota 4.

cepit ocellis [„Cintia, mai întâi, m-a robît, un biet tînăr, cu ochii”]⁹¹, iar cea biblică e rugăciunea Iuditei care cere să îl poată lega pe Olofern prin puterea seducției (*Idt* 9,13: *capiatur laqueo oculorum suorum in me*). Ochii Laurei au, așadar, puterea de a „lega” tot așa cum ochii Iuditei îl leagă pe Olofern, dușmanul poporului ales. Desigur că, în cadrul acestei metafore, Laura este situată în contrast cu dușmanii lui Dumnezeu, atribuindu-i-se trăsătura mesianic-mântuitoare, caracteristică Iuditei, cea care-și scapă poporul de asupritor. Aceeași situație stilistică se regăsește și în sonetul LXI, aici evenimentul îndrăgostirii constituind obiectul unei binecuvântări: *Benedetto sia 'l giorno e 'l mese et 'l'anno [...] e 'l loco ov'io fui giunto / da' duo begli occhi che legato m'anno* [„Slăvite fie loc și ceas și clipă, [...] când am simțit din ochii tăi stăpână / iubirea-n pieptul meu cum se-nfiripă”].

În sonetul IV,11-12, locul nașterii Laurei este asemuit cu Iudeea în care se naște Mesia: *humiltate exaltar sempre gli piacque / or di picciol borgo un sol n'à dato* [„pecete / îi este umilința; și-o mândrețe / de soare unui biet cătun îi dete”]. Prin răsturnarea logicii umane, cei smeriți sunt înălțați, după cum se înregistrează în cântecul *Magnificat*, la *Lc* 1,52: *exaltavit humiles*. Astfel se creează un efect hiperbolic⁹², originile umile ale Laurei sunt cântate spre slăvirea ei.

Pulchri pedes ai vestitorului din *Is* 52,7 devin, în versiunea din *Canțonier*, *'l bel pie'*. Pozzi consideră că sensul textului original – faptul că vestea bună (evanghelia) este răspândită de trimisul pe munți (și de aceea picioarele îi sunt „frumoase”) și

⁹¹ Propertius, *Elegii*, Traducere, note și indice de nume de Ioan Micu, Iași, Institutul european, 2014, pp. 18-19.

⁹² G. Pozzi, *op. cit.*, p. 168.

de „picioarele celor ce vestesc pacea⁹³” – nu este cu totul străin textelor petrarchiste CVIII 9-11: *né tante volte ti vedrò già mai / ch'ì non m'inchini a ricercar de l'orme / che 'l bel' pie' fece in quel cortese giro*. [„Nicăcând n-am să te văd fără ca-n tine / să nu cat urma ce-n adânc păstrează / pasul făcut când mi-ai orbit vederea”] și CXCII 9-11: *L'erbetta verde e i fior' di color' mille / sparsi sotto quel'elce antiqua et negra / pregan pur che 'l bel pe' li preme o tocchi*; [„Firul de iarbă, florile-mprăștiată / la umbra-acelui vechi stejar, să vie / îi roagă glezna, să le-atingă lină”].

Apoi, pe filon patristic, Giovanni Pozzi indică felul în care referința trece de la trimis, de la apostol, la Cristos. Această modificare apare la Ugo di San Caro, în *In universum Vetus et Novum Testamentum*⁹⁴: *gressus actionum Christi* [„pașii acțiunii lui Cristos” (tr. n.)]. Trecerea de la *pedes* la *gressus* justifică, mai apoi, legătura cu Ct 7,2: *Quam pulchri sunt gressus tui in calciamentis, filia principis* [„Cât de frumoase, în sandale, picioarele tale, fiică de prinț” (tr. n.)]. Astfel, se realizează trecerea de la trimis, de la apostol, la o figură feminină.

Efect hiperbolic se produce în CCLXVIII 20,24-25: *Ahi orbo mondo [...] né degno eri, mentr'ella / visse quaggiù, d'aver sua conoscenza* [„o, lume oarbă ... nici vrednică n-ai fost cât ea / a trăit aici jos, să o cunoști” (tr. n.)] și în CCCXXXVIII, 12 *Non la conobbe il mondo mentre l'ebbe* [„N-o cunoscuse lumea-n vreme ce-o avea”]. Laurei moarte i se aplică textul de la Io 1,10: *mundus eum non congnoovit* [„lumea nu l-a cunoscut”]⁹⁵, iar lumii i se

⁹³ Romani, 10,15.

⁹⁴ Ugo di San Caro, *In universum Vetus et Novum Testamentum*, VII, Lugduni, sumptibus Joannis Antonii Huguestan et Guillelmi Barbier 1661, 56v. *apud* G. Pozzi, *op. cit.*, p. 163.

⁹⁵ G. Pozzi, *op. cit.*, p. 168.

reproșează că nu a cunoscut-o și nu a fost vrednică de ea. Încă o dată, Laura este asociată cu figura lui Cristos.

În sonetul IV referințele biblice sunt numeroase⁹⁶. Catrenele și prima terțină îl prezintă pe Dumnezeu în lucrarea sa de creator și în întruparea sa. Apoi se face referire la misiunea lui Cristos de a dezvălui taina scripturilor: *‘lluminar le carte/ ch’avean molt’anni già celato il vero* [„să lumineze scripturile / care, mulți ani, ascunseră-adevărul” (tr. n.)] și de a-i înălța pe cei smeriți. Terțina finală face referire la o ultimă lucrare minunată a aceluiași Dumnezeu care i-a dat naștere, după tipologia nașterii lui Isus (într-o localitate neînsemnată, *picciol borgo*), unui soare (nu Soarelui), Laura. Avem, așadar, o primă apariție a motivului Laura – *alter Christus*, printr-o fină fuziune între sacru și profan.

În sonetul VI, Laura și poetul aleargă împreună, asemenea lui Petru și Ioan spre mormântul despre care le spusese Maria Magdalena că e gol. Laura este cea dezlegată de hățurile iubirii, de aceea aleargă mai repede: *vola dinanze al lento correr mio* [„lăsând în urmă goana mea înceată”], parcă chiar zburând, după tipologia conform căreia Ioan o ia înaintea lui Petru: *Io 20,4: currebant autem duo simul et ille alius discipulus praecurrit citius Petro et venit primus ad monumentum* [„cei doi alergau împreună, dar celălalt ucenic, alergând mai repede decât Petru, a sosit cel dintâi la mormânt”].

⁹⁶ M. Santagata, „Note”, în F. Petrarca, *Canzoniere*, p. 23, propune pentru verbul „lluminar le carte” influența limbajului neo-testamentar „Erat lux vera, quae illuminat omnem hominem, veniens in mundum” din *Io 1,9*; consideră v. 7 „tolse Giovanni dalla rete et Piero” (îi luă de la mreajă pe Ioan și pe Petru – tr. n.) ca rezumat al povestirii din evangheliștii sinoptici (*Mt 4,18-22*, *Mc 1,16-20*, *Lc 5,1-11*). V. 8 „fece lor parte” este construit după *Io 13,8: Si non laverò te, non habes partem mecum*.

Prima din cele șapte balade din *Canțonier* (poemul XI) este marcată, așa cum observă Rosanna Bettarini, de tematica vălului (*velo*), conotat în manieră negativă, căci se opune dorinței (*desio*). Refrenul acestei balade o prezintă pe Laura care nu-și mai leapădă vălul când devine conștientă că e obiect al gândurilor ascunse – *i be' pensier' celati* ale lui Francesco. În primul *piede*, cel care își ascunde gândurile – *i be' pensier'* este chiar Francesco. În al doilea *piede*, chipul înfrumusețat de tandrețe și bunăvoință este vizibil. Dar și aceste înfățișări pot fi considerate *velamentum*⁹⁷, un impediment în calea cunoașterii *facie ad faciem*. În *volta* dispar, sub vâl, părul blond – *i biondi capelli*, privirea iubitoare – *l'amoroso sguardo*, lumina dulce a ochilor – *il dolce lume*. Vălul, în ultimă instanță redevine subiectiv: *mi governa il velo*; dar în umbra acestuia (în amintire sau întrezărită), percepția luminii (*il dolce lume*) persistă, prin urmare, dialogul continuă.

Reapare, în acest context, legătura cu textul biblic. Tema se regăsește, așa cum arată Bettarini⁹⁸, în *Înțelepciunea lui Solomon* 10,17: *deduxit illos in via mirabili et fuit illis in velamento diei et in luce stellarum nocte* [„i-a călăuzit pe o cale preaminunată și ziua le-a fost acoperământ și noaptea lumină de stele”], dar și în scrierile pauline, mai ales în 2Cor 3,11-18 unde se vorbește despre vălul cu care Moise și-a acoperit fața (*Exod* 34,33: *posuit velamen super faciem suam*), vâl care încă acoperă înțelegerea Vechiului Testament, dacă nu este luat în considerare cel Nou. Din prima perspectivă, Laura este *Înțelepciunea*, misterul

⁹⁷ R. Bettarini, „Note”, în F. Petrarca, *Canzoniere – Rerum, op. cit.*, p. 51.

⁹⁸ *Ibidem*.

căutat de iubitorul de înțelepciune, sau mijlocitoarea în fața divinității. Vălul ce acoperă fața lui Moise are rolul de pavăză pentru interlocutori. Mulțumită vălului se estompează frica ce cuprinsese mulțimea la vederea chipului strălucitor al lui Moise la coborârea lui de pe Sinai. Tot astfel, vălul maschează frumusețea Laurei, în timpul întâlnirilor întâmplătoare cu cel care nu s-a învrednicit de întâlnirea cu divinitatea.

Ne întrebăm dacă Petrarca are în vedere și sensul etimologic al lui *rivelare* – a revela, cu un prefix ce întărește sensul lui *velare*. După cum observă Adriana Zarri în reflecția sa asupra legăturii dintre poezie și mistică, obiectul poate fi descoperit doar prin acoperirea sa, prin așternerea unui văl care să estompeze lumina din lumea supremă⁹⁹. Atunci, arătarea Laurei, sub văl, poate fi asimilată teofaniilor veterotestamentare în care vizionarul, pentru a fi protejat, nu este înzestrat cu capacitatea de a vedea pe deplin. Intensitatea dorinței, însă, și frustrarea provocată de prezența vălului îl determină pe poet să conoteze vălul în termeni negativi, ca aducător de moarte: *il velo [...] per mia morte*. Cu toate acestea, în finalul *stanzei*, limbajul este împlânzit, vălul care conducea la moarte, doar umbrește – *adombra*. De aceea credem că acest sonet nu caracterizează relația dintre amant și iubită ca fiind închisă din cauza incomunicabilității¹⁰⁰, ci doar îngreunată sau întârziată. Ulterior, în poezia mistică din Secolul de aur (asupra căreia nu excludem posibila influență a lui Petrarca, fie indirect, prin

⁹⁹ Adriana Zarri, *Teologia del quotidiano*, Torino, Einaudi, 2012, pp. 97-103.

¹⁰⁰ Pentru R. Bettarini vălul este simbol al incomunicabilității. F. Petrarca, *Canzoniere – Rerum, op. cit.*, p. 54.

poezia petrarchistă, fie direct prin acele scrieri ale sale care s-au răspândit în mediul monastic¹⁰¹) apare tema vălului ca frustrare, dar și ca etapă pedagogică necesară, în conexiune cu dorința viziunii depline a divinității¹⁰².

Sonetul XV, primul sonet al îndepărtării¹⁰³, se clădește pe motivul eroului (al iubitului, al pelerinului, al soldatului) care află tihnă, pe un drum anevoios, respirând aerul ce vine de pe tărâmul iubitei: „La fiecare pas mă-ntorc, povară / mi-e trupul ostenit să mă mai țină, / dar aerul din preajma ta m-alină / și-mi dă puteri să bat cărarea-amară”. Rosanna Bettarini observă, însă, că acest aer sau vânt, în mod ambiguu, se aseamănă celui duh care suflă unde voiește. Potolind osteneala călătorului, îl întărește și-l duce, de fapt, mai departe. În versurile 10-11 îndrăgostitul se întreabă, în termeni paulini, *come posson queste membra / da lo spirito lor viver lontane?* [„cum pot, aceste mădulare / de duhul lor să trăiască departe?” tr. n.] răsturnând tema locuirii divinității în om, exprimată de Pavel în *Gal 2,20 vivo autem iam non ego, vivit vero in me Christus* [„nu eu mai trăiesc, ci Hristos trăiește în mine”]. Eul liric se îndepărtează de

¹⁰¹ J. Leclercq, „Temi monastici...”, *op. cit.*, pp. 42-54 consideră că Petrarca a avut o influență de lungă durată asupra literaturii monastice.

¹⁰² Spre exemplu, Juan de la Cruz „Canciones que hace el alma en la intima union en Dios su esposo amado”, în *Opere*, Roma, Postulazione generale OCD, 1998, p. 730: „Oh llama de amor viva, / que tiernamente hieres [...] rompe la tela de este dulce encuentro”, iar în traducerea în limba română „O, văpaie de iubire / vie ce duios rănești [...] rupe vălul/ să te gust mereu”, în Sfântul Ioan al Crucii, *Integrala operei poetice*, A. Crivăț & R. Codrescu (eds.), București, Christiana, 2003, text consultat la adresa: <http://razvan-codrescu.blogspot.com/2008/01/sfantul-ioan-al-crucii-poemele-majore.html> (27.03.2019).

¹⁰³ F. Petrarca, *Canzoniere – Rerum, op. cit.*, p. 65, și F. Petrarca, *Canzoniere*, M. Santagata (ed.), 1996, p. 65.

sine, nu pentru a face loc divinității, ci pentru că se simte atras să locuiască alături de iubită.

Apoteoza Laurei e construită tot prin hiperbolă, pe baza intertextului biblic de la *Io* 16,33 (*ego vici mundum*). În CCCLIX 49-50 *palma è victoria, et io, giovane anchora, / vinsi il mondo et me stessa*; [„Palma-i izbândă; eu prin biruință / m-am ridicat deasupra mea și-a lumii”] îndrăgostitul o revede, în vis, în glorie cerească. Ea îl lămurește că această viziune are scopul de a-l consola. În finalul canțonei, tema consolării se îmbogățește cu motivele Vinerii Sfinte. Laura, asemenea Veronicăi¹⁰⁴ sau lui Dumnezeu din *Apocalipsă* 7,17 – *absterget Deum omnem lacrimam ab oculis eorum* [„Dumnezeu va șterge orice lacrimă din ochii lor”] – șterge lacrimile de pe chipul celui îndrăgostit, apoi își manifestă întristarea și durerea¹⁰⁵ în cuvinte cu o intensitate atât de mare încât au puterea de a face pietrele să crape (*I' piango; et ella il volto / co le sue man' m'asciuga, et poi sospira / dolcemente, et s'adira / con parole che i sassi romper ponno*). Modelul biblic se află în episodul relatării patimii, la *Mt* 27,51: *Et petrae scissae sunt*.

Trăsăturile mesianice ale Laurei apar ca un semn al rezistenței modelului Beatricei dantești, pe când atributele prin care poetul încearcă să o îndepărteze de acel model sunt semnul rezistenței lui Petrarca la influența lui Dante. Totuși, între cele două rezistențe, se configurează modelul femeii petrarchești, nouă Beatrice, nouă cale de mântuire a unui om pentru care Dumnezeu nu mai este cel care „îmbină contradicțiile [...], ci e

¹⁰⁴ *Sacra imago* (presupunând legenda medievală a Veronicăi, răspândită în secolul al XI-lea) este o temă pe care Petrarca o amintește de mai multe ori: *Fam.* II, 9,28, *Fam.* IX, 13.33-36, *Canzoniere* XVI.

¹⁰⁵ R. Bettarini, „Note”, *op. cit.*, p. 1572 explică termenul *S'adira* prin „si duole, si rattrista” (se îndurerează, se întristează).

acel Dumnezeu care intervine pentru a liniști în plictiseală și pentru a consola în osteneală, capătă o dimensiune psihologică, întrece măsura structurilor și a sistemelor”¹⁰⁶. Petrarca va descătușa femeia din tiparul dantesc de „agent moral”, dar explorarea sa nu va privi femeia, ci doar propria lume interioară, dramatizarea producându-se pe plan personal. Iar dacă o extinde spre alte personaje, acestea vor fi doar de gen masculin (destinatarii poemelor morale, ale celor politice sau ale celor pe tema prieteniei)¹⁰⁷.

III.3.2.3. Amor

Marco Santagata observă că, la Petrarca, discursul despre iubire înseamnă continuarea unei tradiții – încărcată ideologic – care s-a constituit în jurul acestui subiect, în poezia medievală de factură romanică. De aceea, poetul se va opune „preventiv” galanteriilor, teatrelor sociale sau acelor *artes amandi* pseudo-ovidiene spre care, în mod riscant, se îndrepta poezia de curte la începuturile ei¹⁰⁸.

E. R. Curtius observă că, în mediul creștin de la începuturi, deși Paulin de Nola a luat atitudine arătând că Cristos este adevăratul inspirator al poeziei, în literatură se mai păstrează urme ale invocării muzelor pentru care, rând pe rând, poeții găsesc substituiți. Criticul literar depistează invocații de sorginte păgână chiar și la Dante (*sommo Giove, Infern XXXI 92*

¹⁰⁶ G. Contini, „Preliminari...” *op. cit.*, p. 175. (tr. n.).

¹⁰⁷ Teodolinda Barolini, „The Self in the Labyrinth of Time”, în Victoria Kirkham & Armando Maggi, *Petrarch: A Critical Guide to Complete Works*, Chicago, UP, 2009, p. 34.

¹⁰⁸ M. Santagata, „Introduzione”, în F. Petrarca, *Canzoniere*, *op. cit.*, pp. LI-LII.

și *Purgator* VI 118)¹⁰⁹. Până și Paradisul se deschide cu invocarea lui Apollo (*O, buono Apollo*) și a muzelor (*si pregherà perché Cirra risponda* – „vor face-astfel ca Cirra să tresalte”¹¹⁰). La Petrarca, în *Secretum*, găsim un substitut al muzelor în adevărul personificat sub chip de femeie. Referitor la Amor, invocat adesea în *Canțonier*, vom încerca să facem câteva distincții.

Amor apare scris cu majusculă în edițiile Contini, Santagata și Bettarini. Arareori, de fapt, este vorba de substantivul comun. De cele mai multe ori, el este personajul din literatura clasică, zeul iubirii, iar îndeletnicirea sa e cea de a răni, cu săgeți, doar personajul masculin. Poemele în care apare sunt numeroase. Ne limităm a cita Sonetul II, în care trăsăturile sunt deja definitorii pentru rolul pe care-l îmbracă în întregul *Canțonier*: „Dorind cu dinadins să se răzbune / și mii de înfruntări să pedepsească, / luă arcu-Amor pe-ascuns, ca să lovească / cum cel ce vrea din pândă-a te răpune.”. Alteori, fără a-i nega prima identitate, Amor este un „tu” pentru eul liric, e cel căruia i se pot încredința, căci oricum le cunoaște, toate *gesta amoris*; confidentul îndrăgostitului până la despărțirea mărturisită în Sonetul CCCLXIV *Tennemi Amor anni ventuno ardendo* / [...] / *Ormai son stanco, et la mia vita reprendo* / [...] / *et le mie parti extreme, / alto Dio, a te devotamente rendo* [„M-a ținut Amor douăzeci și unu de ani aprins / de-acum sunt obosit, și-mi reiau viața / și ultima parte / Dumnezeuule preaînalt, pios ți-o dau” – tr. n.]. Așadar, Amor este și forța care reține eul liric de la drumul creștin.

¹⁰⁹ E. R. Curtius, *op. cit.*, pp. 260-262.

¹¹⁰ Dante Alighieri, *Divina Comedie – Paradisul*, în românește de Eta Boeriu, București, Minerva, «Biblioteca pentru toți», 1982, p. 10.

Thomas Peterson consideră că supraviețuirea unor elemente de sorginte păgână în lumea creștină este motivul pentru care această religie a fost absorbită de clasele sociale mai puțin educate. Acesta ar fi, așadar, contextul în care Petrarca introduce motive clasice în mitologia creștină, cum ar fi coborârea în lumea de dincolo, venerarea reprezentărilor fizice ale divinității și cultul relicvelor¹¹¹.

Pentru Paul Ricoeur forma biblică a imaginației este o formă de imaginație în același timp narativă și simbolică¹¹². Din perspectiva narațiunii, am abordat câteva figuri mai reprezentative, personaje din *Canțonier* construite pe tiparele unor personaje biblice. Din perspectiva simbolurilor, vom încerca o lectură a ultimei canțone, poemul CCCLXVI.

III.3.2.4. Fecioara frumoasă

Pentru a înțelege contextul în care se dezvoltă cultul Mariei, pe care canțona CCCLXVI îl folosește drept tipar de compoziție și receptare, amintim că sărbătorile dedicate Mariei, mama lui Isus (Nașterea Maicii Domnului, Prezentarea în Templu, Bunavestirea și Asumpțiunea), au fost preluate din Orientul creștin și incluse în calendarul catolic roman de Papa Sergiu I (687-701), răspândirea lor realizându-se de-a lungul secolelor următoare¹¹³. Sărbătoarea prezentării în Templu a Mariei a fost fixată pe 21 noiembrie de Papa Grigore al XI-lea

¹¹¹ Th. E. Peterson, *op cit.*, p. 43.

¹¹² P. Ricoeur, *Imagining the Sacred*, apud Peterson, *op. cit.*, p. 96.

¹¹³ Norberto Valli, *Liturgia dall'VIII al XIX secolo*, vol. I, consultat la adresa <http://www.storiadellachiesa.it/glossary/liturgia-dallviii-al-xix-secolo-e-la-chiesa-in-italia/> (25.01.2019).

(1370-1378)¹¹⁴. Trebuie să remarcăm că în secolul XI călugării camaldolezi de la Fonte Avellana, avându-l printre ei pe sfântul Pier Damiani – susținătorul principal al acestei devoțiuni – introduc în oficiul zilnic *Micul oficiu al Fecioarei Maria* ¹¹⁵. Sub Grigore al IX-lea se stabilesc antifonele mariale pentru fiecare parte a anului liturgic, precum și *Salve Regina* după completoriul de vineri; tot în această epocă se constituie breviarul minoriților (întocmit de Aimon de Faversham), în care este prescris, pentru fiecare sâmbătă, oficiul *de Beata Virgine*. Papa Nicolò al III-lea (1277-1280) impusese întregii biserici catolice, breviarul franciscanilor minoriți.

Fecioara Maria este cea căreia îi va fi închinată, spre încununarea *Canțonierului*, ultima canțonă, așadar, poemul cu numărul CCCLXVI. *Vergine bella*, fecioara cea frumoasă, se distinge de fecioara mamă, *Vergine Madre*, din *incipit*-ul ultimului cânt din *Paradis*, laudă încredințată de Dante sfântului Bernard¹¹⁶. Dar lauda e adusă aceleiași *vera beatrice* (v. 52) care însumează, pentru Petrarca, în nemurire și-n desăvârșirea veșniciei, trăsăturile femeii cântate în toate celelalte poeme.

Giovanni Pozzi consideră că pentru înțelegerea canțonei petrarchiste trebuie să ne referim la literatura marială începând din secolul al XII-lea¹¹⁷. Scriitorii spirituali din acea vreme au acordat atenție deosebită și frumuseții fizice, nu doar morale a Fecioarei Maria, așadar primul epitet, *bella*, leagă canțona de

¹¹⁴ N. Valli, *Liturgia...*, *op. cit.* (25.01.2019).

¹¹⁵ „Breviario”, termen consultat în Enciclopedia Italiana Treccani, la adresa: [http://www.treccani.it/enciclopedia/breviario_\(Enciclopedia-Italiana\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/breviario_(Enciclopedia-Italiana)/) (25.01.2019).

¹¹⁶ D. Alighieri, *La Divina Commedia*, *op. cit.*, p. 913.

¹¹⁷ G. Pozzi, *op. cit.*, pp. 144-145.

lunga *via pulchritudinis* străbătută de aceștia din mediul bizantin până la *De laudibus beatae Mariae virginis* al lui Riccardo di San Lorenzo¹¹⁸ și *Liber de laudibus Beatae Mariae* al lui pseudo-Albert cel Mare. În acest ultim tratat i se atribuie Fecioarei toate perfecțiunile din lumea creată și trăsăturile figurilor din Vechiul Testament¹¹⁹.

Fecioara e înfățișată ca fiind îmbrăcată în soare, *di sol vestita*; majoritatea comentatorilor stabilesc originea acestei metafore în *Apocalipsă* 12,1¹²⁰: „Și s-a arătat din cer un semn mare: o femeie înveșmântată cu soarele, și luna era sub picioarele ei”. Pozzi arată că filonul exegetic, care înțelege în femeia din viziunea ioanică o imagine a Mariei, este unul limitat¹²¹, iar tendința predominantă este cea spre interpretarea ecleziologică. El consideră că, chiar fără a o numi, Petrarca sugerează că luna este figura aplicată Mariei, cea luminată de soarele Cristos, înțelegând astfel că sursa imaginii este în *Cântarea Cântărilor* 6,9 *pulchra ut luna, electa ut sol* [„ca luna-i de frumoasă, ca soarele-i de luminoasă”¹²²]. O altă referință biblică pentru *il sommo Sole in te sua luce ascose* [„în tine, supremul Soare și-a ascuns lumina” (tr. n.)] ar putea fi *Ioan* 1,9, *lux vera quae inluminat*, iar atunci referirea s-ar face la Întrupare. Pentru această conexiune biblică, Pozzi consideră că doar două ar

¹¹⁸ „De laudibus beatae Mariae virginis”, în Luigi Gambero (ed.), *Testi Mariani del secondo millennio*, vol. IV, Città Nuova, 1996, Roma, pp. 198-207.

¹¹⁹ L. Gambero (ed.), *Testi Mariani del secondo millennio*, op. cit., p. 412.

¹²⁰ M. Santagata, „Note”, în F. Petrarca, *Canzoniere*, p. 1404.

¹²¹ G. Pozzi, op. cit., p. 145.

¹²² *Cântarea Cântărilor*, 6,10, în Biblia BOR.

putea fi, pentru Petrarca, sursele exegetice: Absalon abate de Spinckirschbach și Adam de Perseigne¹²³.

Rosanna Bettarini consideră că „di sol vestita” e metafora pentru zorii zilei, aurora fiind figura aplicată Fecioarei. Astfel, figura petrarchescă nu ar fi în contrast cu filonul patristic în care *veritas solis* i se opune lui *verisimilitudo lunae*¹²⁴. Cercetătoarea readuce, totodată, în prim plan o observație a unuia dintre primii comentatori ai lui Petrarca, Alessandro Vellutello. Acesta consideră că Petrarca o aseamănă pe Fecioară „aurorii pe care o vedem înveșmântată în razele soarelui; astfel e estompată lumina stelelor apropiate, iar celelalte o înconjoară deasupra, sub formă de coroană”¹²⁵. Sursa biblică ar fi sintagma *aurora consurgens* din *Cântarea Cântărilor* 6,9. Acest punct ar fi un nod de legătură cu femeia *Canțonierului* din poemul XXIX, 43-46 (*Benigne stelle che compagne fersi / al fortunato fianco / quando 'l bel parto giù nel mondo scórse!* – „O, stele dragi ce-ați ocrotit din ceruri / preanorocoasa poală / ce lumii-a zămislit minunăție”), din CCXCI, 1-2 (*Quand'io veggio dal ciel scender l'aurora / co la fronte di rose et co' crin' d'oro* – „Când Aurora din înalt se lasă / cu păr de aur și-n obraji rubine”) și CCXXV, 1-2 (*Dodici donne honestamente lasse, / anzi dodici stelle, e 'n mezzo un sole* – „De două-ori șase dulce istovite / doamne-am văzut și-n mijloc printre ele / un foc arzând ca soarele-ntre stele”)¹²⁶.

¹²³ G. Pozzi, *op. cit.*, p. 146.

¹²⁴ Sf. Grigore cel Mare, *Homiliae in Evangelia*, I, II 2, Freiburg-Basel-Wien, Herder, 1997-1998, p. 66.

¹²⁵ Vellutello *apud* R. Bettarini, „Note”, în F. Petrarca, *Il Canzoniere – Rerum, op. cit.*, p. 1616. (tr. n.).

¹²⁶ *Ibidem*.

O altă utilizare mai puțin comună a unei figuri biblice pentru Maria, punctată de Pozzi, este aceea a parabolei fecioarelor înțelepte sau prudente: *Vergine saggia, et del bel numero una / de le beate vergini prudenti / anzi la prima et con più chiara lampa* [„Fecioară înțeleaptă-n ceruri una / și cea dintâi cu flacăra nestinsă / din mândrul șir al celor chibzuite”], așadar, după Matei 25,1-15. În filonul exegetic, Pozzi identifică doar câteva aluzii, nu și interpretări alegorice. Petru de Blois (*haec est virgo sapiens*)¹²⁷, Adam de Perseigne (*Virgo quippe prudentissima oleum in lampade habuit*)¹²⁸, Riccardo di San Lorenzo¹²⁹ și, în termeni aproape identici invocațiilor din cântonă, pseudo-Ildefonso de Toledo¹³⁰: *Virgo sancta, virgo prudens, et una ex numero prudentium virginum, virgo pulcherrima, virgo pudica*. Utilizarea liturgică face din *haec est virgo sapiens* un antifon care este utilizat în oficiul fecioarelor sfinte, dar nu în cel al Fecioarei Maria.

Din perspectiva Rosannei Bettarini, acest poem final nu este doar încheierea *Cântonierului*, ci și fundamentul unei ulterioare conversații „dorită, dar inexprimabilă”, cu Fecioara cea frumoasă care încununează, în trăsături strălucitoare,

¹²⁷ *Patrologia Latina*, 207, p. 664, ediție consultată la adresa http://www.documenta catholicaomnia.eu/25_10_10-_Ad_Omnia_Rerum_Conspectus.html (26.01.2019).

¹²⁸ *Fragmenta mariana*, 3, PL 211, p. 748, ediție consultată la adresa http://www.documentacatholicaomnia.eu/1815-1875,_Migne,_Patrologia_Latina_01._Rerum_Conspectus_Pro_Tomis_Ordinatus_MLT.html (24.12.2018): „desigur că acea fecioară înțeleaptă și-a pus untdelemnul în lampă când a primit plinătatea harului în puritatea spiritului” (tr. n.).

¹²⁹ *De laudibus beatae Mariae virginis*, 4,20.

¹³⁰ PL 96, p. 258, ediție consultată la adresa http://www.documentacatholicaomnia.eu/1815-1875,_Migne,_Patrologia_Latina_01._Rerum_Conspectus_Pro_Tomis_Ordinatus_MLT.html (24.12.2018).

feminitatea sublimată de-a lungul întregii opere. Formulele mariale, stilemele sacre, referințele scripturale sau liturgice care ascund femeia în cuprinsul *Canțonierului* se regăsesc reunite în acest poem¹³¹.

III.4. Concluzii

Intertextul biblic în *Canțonier* are manifestări și implicații deocamdată mult prea extinse pentru a putea fi abordat suficient de sistematic. Credem, totuși, că prin aceste puține reflecții asupra prezenței și implicațiilor sale, am oferit cel puțin o lumină asupra extinselor posibilităților de împodobire, în Evul Mediu, a cuvintelor omenеști cu cuvântul sacru, dincolo de implicațiile morale asupra cărora, probabil, reflectează mai mult omul modern decât reflecta cel medieval¹³².

Lectura, prin prisma intertextului biblic, a *Rerum Vulgarium Fragmenta* poate conduce, credem, prin analiza fragmentelor literare, spre descoperirea fragmentelor existențiale atât din viața autorului, cât și din cea a cititorului său. Sensul istoriei lui Petrarca și al istoriei omului, în general, se vrea surprins printr-o continuă decantare, în termenii unui oximoron care nu exprimă atât duplicitatea valorilor, cât nevoia umanistului de a le admira și a le integra pe toate. Stările contradictorii surprinse în versurile *Canțonierului* nu sunt, pentru noi, semnul unui eu divizat, cât mai degrabă semnul omului și al umanistului care, exprimându-și stările sufletești, caută, prin poezie, vindecarea.

¹³¹ R. Bettarini, „Note”, în Francesco Petrarca, *Canzoniere – Rerum, op. cit.*, p. 1613.

¹³² G. Pozzi, *op. cit.*, p. 175.

Fragmentele poetice, prezentând căutarea interioară a poetului, într-o întoarcere constantă la punctele cardinale ale propriei vieți – iubirea pentru Laura, cultivarea prieteniei, implicarea civică, recuperarea clasicilor antichității – nu descriu nici un urcuș pieptiș, nici o mișcare circulară închisă, nici o construcție masivă. Descrierea urcușului pe muntele Ventoux pe care Petrarca i-o povestește într-o scrisoare prietenului său Dionigi di Borgo San Sepolcro, pare a cuprinde nu doar parabola căutării drumului în viață, ci și pe aceea a firului narativ din *Canțonier*: „iarăși coboram spre vale, iar celui care mă chema arătându-mi drumul bun îi răspundeam că nădăjduiam să găsesc un acces mai ușor pe cealaltă parte a muntelui și că nu-mi păsa dacă fac un drum mai lung, numai să fie mai comod”¹³³.

Urcușul anevoios și sinuos amintește de imaginea propusă de Odo Casel pentru definirea anului liturgic, în cadrul procesului de reformare liturgică din Biserica Catolică de la jumătatea secolului XX. Acesta compară anul liturgic cu o cale în spirală. Creștinul contemplând, în timpul vieții, mereu aceleași mistere ale vieții lui Cristos, cu Paștele în centru, se lasă educat și transformat de acestea, din an în an, în funcție de gradul de maturitate la care a ajuns atunci când misterul îi vine în întâmpinare. Ciclul așadar este unul repetitiv, însă nu de cercuri închise, ci în continuă ascensiune¹³⁴.

¹³³ F. Petrarca, *Fam.* IV, 1, în *Familiari*, U. Dotti (trad și ed.), *op. cit.*, p. 367: „revocantique et iter rectius designanti respondebam sperare me alterius lateris faciliorem aditum, nec horrere longiorem viam per quam planius incederem”. (tr. n.)

¹³⁴ Odo Casel, *Il mistero del culto cristiano*, tr. it., Roma, Borla, 1985, pp. 113-114 aseamănă anul liturgic cu urcușul unui munte pe turnante care reapar pe aceeași versanți, dar la cote diferite: „Ca un drum care merge șerpuind în jurul

Credem că și lectura propusă de Rosanna Bettarini în ediția comentată a *Canțonierului* tinde a-l urmări, de-a lungul poemelor, pe omul Petrarca într-un proces de continuă și interminabilă actualizare, în care acesta își integrează, de asemenea, toate operele¹³⁵.

Erich Auerbach observa că subiectivismul liric din antichitate se desăvârșește odată cu Petrarca, iar motivul neliniștii creștine nu-l afectează ci, dimpotrivă, îl îmbogățește¹³⁶.

Intertextul biblic petrarchesc, după cum observa Peterson, are particularitatea de a integra mesajul scriptural în narațiunea vieții, iar Pozzi semnala că utilizarea textului biblic în operele lui Petrarca nu e semn al incursiunii profanului în sacru, ci al incursiunii vieții de zi cu zi în veșnicie.

Trăsăturile de *alter Christus* atribuite Laurei nu fac din ea o nouă Beatrice, dar sunt semnul bucuriei pe care eul liric nu se ostenește a o căuta. De aceea, în termeni paulini, credem că-i putem atribui Laurei denumirea prin care Pavel se definește față de prietenii săi din Corint, în a doua epistolă, *colaborator al bucuriei voastre*, iar *Canțonierului*, aceeași denumire din partea cititorilor.

unui munte, cu scopul de a ajunge, încet-încet, în urcuș treptat, vârful abrupt, tot așa noi, an de an, trebuie să reparcurgem la un nivel mai înalt, același drum, până vom ajunge la punctul final, Cristos însuși, țelul nostru”. (tr. n.)

¹³⁵ R. Bettarini, „Introduzione”, în F. Petrarca *Cazoniere – Rerum, op. cit.*, p. XI: „sottoponendo i testi [...] a quello sterminato lavoro e disumana fatica di aggiornamento di sé”.

¹³⁶ Erich Auerbach, *Literary Language and Its Public in Late Latin Antiquity and in the Middle Ages*, Princeton NJ, UP 1993, p. 318, *apud* Th. E. Peterson *op. cit.*, p. 219.

CAPITOLUL IV.

Motive biblice în țesătura prieteniei umaniste:

Antiquis illustrioribus

IV.1. Introducere

Prietenia, ca legătură întemeietoare și edificatoare a noii culturi umaniste, a fost una dintre prioritățile vieții lui Petrarca, iar mărturia fundamentală a acestei relații își găsește expresia cea mai de seamă în culegerea de scrisori *Familiaries*. Giuseppe Mazzotta consideră că în această culegere, inițial menită a fi o carte de instrucțiuni pentru viața de zi cu zi, Petrarca reușește, chiar abordând o gamă foarte variată de subiecte (politice, sociale, poezie, oratorie, politică eclezială și tematici onorate ale vremii, cum ar fi educația prinților), să păstreze unitatea retorică a volumului. Criticul identifică cheia pentru lectura unitară a acestui volum, din perspectivă epică, în îmbinarea celor două imagini pe care Petrarca și le atribuie: personajul literar Ulisse (poetul, considerându-se sub semnul exilului încă dinainte de a se fi născut, e implicat în călătoria spre sine) – și Arahne, păianjenul care-și țese pânza de relații, sfidând-o pe Minerva (autoritatea celor puternici)¹.

¹ Giuseppe F. Mazzotta, „Petrarch’s Epistolary Epic”, în V. Kirkham & A. Maggi, *Petrarch: A Critical Guide to Complete Works*, Chicago, UP, 2009, pp. 309-317.

Corpus-ul epistolelor către scriitorii clasici, *Antiquis illustrioribus*², reprezintă un eșantion deosebit al scrierilor petrarchești, în care ne așteptăm ca formațiunile de intertext biblic să fie minime, tocmai datorită interlocutorilor pre-creștini ai acestor scrisori. De aceea credem că trimiterile intertextuale vor avea o însemnătate deosebită pentru întrebarea care survine după lectura *Canțonierului* și observarea abundenței intertextuale biblice din acesta: ce loc ocupă limbajul biblic în cel petrarchesc uzual și ce contexte îi declanșează utilizarea? Totodată, prin identificarea trimerilor biblice în cadrul acestor texte, vom avea posibilitatea de a explora raportul lui Petrarca, în termenii prieteniei, cu o lume precedentă celei creștine, dar pentru care Petrarca pledează adeseori, folosind chiar instrumentele culturii creștine ca să-i rezerve un loc în cadrul acesteia.

IV.2. Epistolarul petrarchesc – caracteristici generale

Epistolarul petrarchesc se constituie din diverse volume. Cel mai consistent, *Familiarum rerum libri* (*Familiars*), e o culegere de 350 de scrisori adresate prietenilor, structurată în XXIV de cărți, datate între anii 1326 și 1361 (unele scrisori au fost adăugate în 1366, în momentul ordonării definitive a culegerii). *Rerum senilium libri* (*Seniles*) reprezintă o culegere de

² Această culegere s-a păstrat, în întregime, în codexul *Laurenziano XC inf. 17* și a fost publicată în ediție modernă: Francesco Petrarca, *Le familiari*, ed. critică îngrijită de V. Rossi și U. Bosco, Florența, Edizione nazionale, 1933-1942, *apud* Roberta Antognini, „*Familiarium rerum liber*”, în Teodolinda Barolini & H. Wayne Storey (eds.), *Petrarch and the textual origin of interpretation*, Leiden-Boston, Brill, 2007, p. 217.

125 de scrisori din anii 1361-1374, structurată în XVII cărți, dar se presupune că această culegere nu a fost terminată și că ar fi trebuit să se încheie cu scrisoarea *Posteritati* [*Către urmași*], ce conține o amplă autobiografie, întreruptă în 1351. Alte culegeri sunt *Variae* (*Dispersae*) și *Sine nomine*, aceasta din urmă fiind o culegere de scrisori în care Petrarca se exprimă împotriva corupției de la curtea papală din Avignon și al cărei destinatar nu este dezvăluit tocmai din cauza conținutului compromițător al textelor.

Prietenul lui Petrarca, Ludwig Van Kempen (un muzician flamand pe care l-a cunoscut la Avignon, denumit Socrates, după obiceiul poetului de a le da prietenilor săi nume faimoase din perioada clasică³), îi sugerează poetului să-și publice corespondența. Petrarca urmează sfatul și începe să-și culeagă scrisorile. Apoi, ca semn de recunoștință, îi rezervă lui „Socrate al său” prima și ultima scrisoare din *Familiares*, iar dedicația întregii culegeri îi va reveni aceluiași, ca o „nedesăvârșită” „țesătură în multe culori”⁴ pe care doar el o va putea admira în întregime. Lui „Socrate” îi va fi încredințată misiunea de a păstra scrisorile ascunse de „ochii de linx” ai celorlalți prieteni⁵.

În prima epistolă din această culegere, Petrarca prezintă și justifică unele coordonate ale scrierilor sale epistolare. Se

³ Johan Huizinga, *Homo ludens, încercare de determinare a elementului ludic al culturii*, București, Humanitas, «Filozofie», 2012, p. 252 amintește că acest joc este atestat și în Renașterea carolingiană: Alcuin se numește Horațiu, Angilbert se numește Homer, Carol se numește David.

⁴ F. Petrarca, *Le Familiari*, Ugo Dotti (trad. și ed.), op cit., pp. 26-27: „tibi, frater, diversicoloribus [...] liciis texta dicaverim”. (Pentru *Fam.* I, 1 vom folosi, în continuare, această ediție a scrisorilor lui Petrarca).

⁵ *Idem*, p. 18.

distanțează de posibilele modele, epistolarele lui Epicur, Seneca și Cicero, care au un număr limitat de destinatari (cel mult trei)⁶, îndeosebi prieteni apropiați ai respectivilor scriitori, căci Petrarca se adresează unui evantai larg de interlocutori, prieteni și personalități, întâlniți în numeroasele sale călătorii. În acest fel, el justifică faptul că anumite opinii asupra aceluiași subiect pot părea contradictorii și își argumentează diversitatea exprimărilor invocând necesitatea de a se raporta la personalitatea destinatarului și de a-și adecva, în funcție de acesta, materia și limbajul epistolar⁷. Preferința pentru modelul ciceronian, mai degrabă decât pentru cel al lui Seneca, este justificată prin plăcerea lecturii – *peramena lectio* – și relaxarea pe care scrisorile lui Cicero i-o provoacă cititorului Petrarca, altminteri prins în ritmul problemelor vieții de zi cu zi⁸. Modelul lui Seneca va fi utilizat arareori, doar când „tematica o va cere”. Atunci, povestirea simplă și ne-elaborată se va îndulci, pe alocuri, cu fragmente morale⁹. Dar acestor modele Petrarca le va adăuga dimensiunea autobiografică.

Paolo Cerchi a arătat că, pornind de la scrisoarea cu rol de prefață a epistolarului, se poate presupune că Petrarca ar fi cunoscut și s-ar fi inspirat și din epistolarul lui Plinius cel tânăr

⁶ În biblioteca din catedrala din Verona, Petrarca descoperă Scrisorile lui Cicero către Atticus, pe cele către Quintus și pe cele către Brutus (în anul 1345). Scrisorile ciceroniene, *Ad Familiares*, cu numeroși destinatari, vor fi descoperite abia după moartea lui Petrarca, în 1392 (Mihaela Paraschiv, „Introducere”, în F. Petrarca, *Către mai vestiții înaintași – Antiquis illustrioribus*, Iași, Junimea, 2009, p. 36).

⁷ *Idem*, pp. 14-18.

⁸ *Idem*, pp. 20-21: „relaxat enim ab intentione illa rerum difficilium, que perpetua quidem frangit animum, intermissa delectat”.

⁹ *Idem*, p. 21: „etsi interdum, exigente materia, simplex et inelaborata narratio quibusdam interiectis moralibus condiatur”.

care, spre deosebire de celelalte epistolare amintite de Petrarca, începe cu o astfel de scrisoare de dedicație. În plus, acest epistolar se afla în posesia unui prieten al lui Petrarca, Guglielmo da Pastrengo, același care i-a făcut cunoscut poetului și epistolarul ciceronian¹⁰.

Pe lângă modelele amintite, există și un model nemărturisit, cel al *Confesiunilor* lui Augustin. Ugo Dotti identificase acest model în stilul scrisorilor *Familiares* în care narațiunile sunt „confesiuni exemplare, aproape un punct de referință ideal” pentru epistolografia laică din cultura umanistă ulterioară¹¹. Roberta Antognini descoperă modelul augustinian al acestor scrisori întâi de toate în voința lui Petrarca de a recupera scrierile din tinerețe, căci acelea dau mărturie despre cum a fost, în realitate, respectiva perioadă a vieții sale, iar apoi în dorința (și chiar proiectarea) – dacă nu a unei convertiri profunde, cum a fost cea a lui Augustin – cel puțin a unei *mutatio vitae*¹².

¹⁰ Paolo Cerchi, „Plinio il Giovane (*Epistolae*, I, 1) e Petrarca (*Fam.* I, 1)”, în *Rassegna Europea di Letteratura Italiana*, XXIV, 2004, pp. 102-103, apud Roberta Antognini, *Il progetto autobiografico delle Familiares di Petrarca*, Milano, LED 2008, p. 69.

¹¹ U. Dotti, *Vita...*, op. cit., p. 134.

¹² R. Antognini, *Il progetto...*, op. cit., pp. 76-81, iar în F. Petrarca, *Familiares*, I, 1, op. Cit., p. 23: *Illud libentius, si liceret, silentio tegerem; sed ingens morbus non facile occultatur; erumpit enim et indicio suo proditur. Pudet vite in mollitiem dilapse: ecce enim quod epystolarum ordo ipse testabitur, primo michi tempore sermo fortis ac sobrius, bene valentis index animi, fuerat, adeo ut non me solum sed sepe alios consolarer; sequentia in dies fragiliora atque humiliora sunt, neque sat virilibus referta querimoniis. Illa precipue ut occultare studeas, precor. Quid enim alii dicerent, cum ipse relegens erubescam? Ergo ego in adolescentia vir fuero, ut in senectutem puer essem? Infelix et execranda perversitas* [„Despre un lucru aș tăcea cu drag, dacă ar fi cu puțință; dar un defect grav este aproape cu neputință să-l ascunzi, se arată de la sine. Mă rușinez de această vlăguire; după cum va arăta succesiunea

În final, Petrarca se va declara detașat de toate modelele, chiar și de cel ciceronian, din care nu agreează, totuși, lamentația. Cu toate acestea, Cicero rămâne autorul său preferat dintre clasici, singurul căruia îi va dedica două scrisori din culegerea *Antiquis illustrioribus* (*Familiares* XXIV, 3 și 4).

Din aceeași epistolă *Ad Socratem suum* aflăm că ideea lui Petrarca de a le scrie „vestiților înaintași” se manifestă în contexte cu emotivitate ridicată, care survin în urma lecturii scrierilor lor (când, în 1345, Petrarca găsește în biblioteca catedralei din Verona manuscrisul unei bune părți din Epistolarul ciceronian¹³, sau când citește tragedia *Octavia*, despre care credea, inițial, că-i aparține lui Seneca¹⁴) sau atunci când se află în locuri de care aceștia sunt legați. Adresarea personală către autorii antici va fi, pentru el, modalitatea prin care să-și domolească trăirile emoționale intense¹⁵, iar colocviul

scrisorilor, în tinerețea mea, cuvântul îmi era incisiv și esențial, un sumar frumos al sufletului meu puternic, care să mă consoleze nu doar pe mine, ci și pe alții. Apoi scrisorile mele au devenit tot mai lăncede și mai smerite, iar lamentațiile nici nu sunt virile. Încearcă să le ascunzi cel puțin pe acestea din urmă. Ce-ar putea spune alții, dacă roșesc eu însumi când le recitesc? Așadar eram bărbat în tinerețe ca să devin copil la bătrânețe? Blestemată schimbare!” – tr. n.]

¹³ M. Paraschiv, „Introducere”, în F. Petrarca, *Antiquis illustrioribus...*, op. cit., p. 19: „descoperă [...] manuscrisul scrisorilor lui Cicero *Ad Atticum*, *Ad Brutum*, *Ad Quintum fratrem* cu o scrisoare apocrifă a lui Cicero către Octavianus [...] hotărâtoare pentru umanismul trecentesc întrucât contribuie la direcționarea epistolografiei, dominată până atunci de regulile complicate ale *dictamen*-ului medieval, spre simplitatea stilului umanist”.

¹⁴ Giuseppe Martellotti, „La questione dei due Seneca da Petrarca a Benvenuto”, în *Italia medioevale e umanistica*, XV, 1972, pp. 149-160, apud U. Dotti, note la F. Petrarca, *Familiares* I, 1, op. cit., p. 25.

¹⁵ Spre exemplu, în F. Petrarca *Fam.* I,1, op. cit., pp. 25-26 îi povestește lui Ludwig van Kempen cum, fascinat de stilul lui Cicero, dar totodată ofensat de comportamentul acestuia, se hotărăște să-i scrie: *quibus legendis delinitus pariter et offensus, temperare michi non potui quominus, ira dictante, sibi tanquam coetaneo*

viu cu scriitorii din antichitate va deveni una din trăsăturile umanismului petrarchesc.

IV.3. Limbul petrarchesc: *Antiquis illustrioribus*

Astfel se constituie *corpus-ul* epistolelor *Antiquis illustrioribus*, așezată la sfârșitul culegerii *Familiaries*, în cartea a XXIV-a, sfidând ordinea cronologică, în mare parte respectată în cărțile precedente. După destinatarul lor, cele zece epistole *Către mai vestiții înaintași* sunt următoarele: primele două adresate lui Marcus Tullius Cicero (*Fam. XXIV, 2 și 3*), iar apoi, câte una, lui Seneca (*Fam. XXIV, 5*), lui Marcus Varro (*Fam. XXIV, 4*), lui Quintilian (*Fam. XXIV, 7*), lui Titus Livius (*Fam. XXIV, 8*), lui Asinius Pollio (*Fam. XXIV, 9*), lui Horatius Flaccus (*Fam. XXIV, 10*), lui Publius Vergilius Maro (*Fam. XXIV, 11*) și lui Homer (*Fam. XXIV, 12*)¹⁶.

Familiaries XXIV conține treisprezece scrisori dintre care primele două și ultima compun rama ce le încadrează pe celelalte zece adresate „mai vestiților înaintași”. Prima, adresată lui Filip de Cabassoles – probabil cel mai bun prieten al lui

amico, familiaritate que michi cum illius ingenio est, quasi temporum oblitus, scriberem et quibus in eo dictis offenderer admonerem [„citind aceste lucruri ale sale, fascinat, dar totodată iritat, nu m-am putut potoli, ca să nu-i scriu, aproape uitând de timp, ca unui prieten viu, mulțumită și acelei apropieri pe care o am față de operele sale, și să-l admonestez pentru tot ceea ce m-a deranjat”. (tr. n.)].

¹⁶ Această culegere de scrisori, *Antiquis illustrioribus – Către mai vestiții înaintași*, a fost tradusă în limba română de Mihaela Paraschiv și publicată în ediție bilingvă la Iași, pentru editura Junimea, în 2009. Din acest volum vom prelua textele traduse, iar doar când va fi necesară o traducere mai literală vom integra revizuirea noastră, indicând acest lucru.

Petrarca – este o meditație asupra timpului, acest element înregistrat cu atât de multă acuratețe în scrisorile *Antiquis illustrioribus* pentru a simboliza nevoia de a-i statornici în vremelnicie pe autorii antici, spre deosebire de alte scrisori din culegere, al căror moment de compoziție nu este consemnat; scopul ar fi acela de a sublinia nevoia de transcendere a vremelniciiei. Totodată, elementul temporal consemnat în scrisorile *Antiquis illustrioribus* ritmează momentele importante ale biografiei „umaniste”, de la descoperirea epistolarului ciceronian până la traducerea poemelor lui Homer¹⁷.

A doua scrisoare, către Enrico Pulice, este textul care introduce culegerea *Către mai vestiții înaintași*. În acest text, amintind de o conversație avută la Vicenza despre virtuțile lui Cicero, dar și despre defectele sale, Petrarca dezvăluie felul în care el se raportează la personalitățile din antichitate¹⁸. Pentru completarea ramei scrisorilor *Familiars*, ultima scrisoare îi este adresată tot lui van Kempen, încheind astfel cercul deschis în *Fam. I, 1*. Acesta este, așadar, cadrul celor zece scrisori *Ad antiquis illustrioribus*, cum le numește Petrarca însuși în *Fam. XXIV, 2*.

Tema predilectă a acestor scrisori este cultura, *librorum lectio*, iar variațiunile ei sunt deplângerea pierderilor culturale survenite odată cu rătăcirea operelor acestor valoroși autori. Scrisorile cuprind și o acuză adusă contemporanilor pentru neglijența și indiferența demonstrate față de cultura clasică.

¹⁷ R. Antognini *Il progetto...*, op. cit., p. 297.

¹⁸ U. Dotti, *Vita...*, op. cit., p. 204.

IV.3.1. *Prima scrisoare către Cicero (Familiares XXIV, 3)*

Prima din cele zece scrisori îi este adresată lui Cicero, cel al cărui epistolar Petrarca, în mod declarat, îl preferă între modele, atât pentru materia tratată (viața de zi cu zi) cât și pentru stilul simplu. În sens genetic aceasta este, de fapt, și cea mai veche scrisoare din *Familiares*¹⁹.

Pentru a-l dojeni pe Cicero, printre altele pentru nestatornicie și vanitate, în iunie 1345 Petrarca îi adresează prima scrisoare, iar pe a doua în luna decembrie a aceluiași an, de această dată elogiindu-l pentru inteligența și capacitatea sa expresivă.

În această primă scrisoare am identificat patru trimiteri biblice. În introducere, Petrarca arată că admonestarea pe care i-o scrie lui Cicero izvorăște *a vera caritate*. Adjectivul *vera*, aplicat lui *caritas*, nu se regăsește în textele *Scripturii*, dar putem găsi izvorul sintagmei în *Eph 4,15 veritatem autem facientes in caritate*, precum și în *2Th 2,10 eo quod caritatem veritatis non receperunt ut salvi fierent* sau în *2Io 1,3 Erit nobiscum gratia, misericordia, pax a Deo Patre et a Iesu Christo, Filio Patris, in veritate et caritate*²⁰.

Motivul pentru care Petrarca îl dojenește pe Cicero este ignorarea unui sfat oferit în context fratern – *fraterni consilii immemor*. Mihaela Paraschiv, în nota explicativă a acestei

¹⁹ Francisco Rico, „Il nucleo della «Posteritati» (e le autobiografie di Petrarca)” în *Motivi e forme delle «Familiari» di Francesco Petrarca*, Atti del convegno di Gargnano del Garda (2-5 ottobre 2002), Claudia Berra ed., Milano, Cisalpino, 2003, p. 5, *apud* R. Antognini, *Il progetto...*, *op. cit.*, p. 32.

²⁰ *Eph 4,15 „ținând adevărul în iubire”, 2Th „n-au primit iubirea adevărului ca să se mântuiască”, 2Io 1,3 „Har, milă, pace fie cu voi [noi – tr. n.], de la Dumnezeu-Tatăl și de la Iisus Hristos, Fiul Tatălui, în adevăr și în dragoste”.*

sintagme, arată că formularea în latină este puțin ambiguă, putând fi vorba fie de un sfat primit, fie de unul dat²¹.

Pe de altă parte, Pozzi a arătat cum *usus*, la Petrarca, după modelul din scrierile patristice ale lui Bernard și Augustin, se transformă în *lusus*²², deci credem că ambiguitatea este jocul intenționat al autorului nostru.

Mihaela Paraschiv consemnează cel puțin două situații în care Cicero a fost sfătuit de fratele său, Quintus: o dată să folosească vorbe măgulitoare în cadrul alegerilor consulare din anul 64 î. C. pentru care Cicero candida, cu scopul de a-și asigura succesul, iar a doua oară să reia relațiile cu Caesar, pe care le întrerupsese din cauza divergențelor dintre cei doi, referitoare la o lege agrară. În continuare, ea arată că poate fi vorba și de un sfat pe care Cicero l-a dat lui Quintus, respectiv de câteva povețe pentru păstrarea bunului renume al familiei²³. Având în vedere că scopul acestei scrisori este admonestarea lui Cicero (Petrarca îi reproșează, printre altele, că este certăreț), referirea lui Petrarca poate fi la oricare din cele două sfaturi ale lui Quintus către Cicero. Spre finalul scrisorii, o sentință *quid iuvat alios docere [...] si te interim ipse non audias* [„la ce bun să dai lecții altora [...] dacă în timpul acesta tu însuși nu te ascuți?"]²⁴, construită după structura celei din Mc 8,36: „ce-i folosește omului să câștige lumea întreagă, dacă-și pierde sufletul”, încheie dojana și lasă loc câtorva regrete care completează

²¹ M. Paraschiv, în F. Petrarca, *Antiquis illustrioribus*, op. cit., pp. 45-48.

²² G. Pozzi, op. cit., p. 153.

²³ F. Petrarca, *Antiquis illustrioribus*, op. cit., nota 7, p. 45.

²⁴ *Idem*, p. 33.

profilul scriitorului clasic în tonalitățile pe care Petrarca ar fi vrut să i le poată atribui:

cu cât ar fi fost mai bine, mai ales în calitatea ta de filosof, să fi îmbătrânit liniștit la țară, cugetând la viața cea veșnică, cum spui chiar tu undeva, nu la viața asta trecătoare! Cu cât ar fi fost mai bine să nu fi avut parte de fascii, să nu fi fost ahtiat după triumfuri, să nu-ți fi ațâțat orgoliul nici un Catilina²⁵.

Însumând cele trei trimiteri biblice, contextul pe care acestea îl circumscriu este cel al *correctio fraterna* așa cum e prezentă la Mt 18,15-17 și 21-22, în care un frate trebuie admonestat atunci când greșește și, apoi, iertat. De aceea credem că *fraterni consilii* aduce în jocul lingvistic nu doar schimbul de sfaturi între Cicero și Quintus, ci și pe acela între Petrarca și Cicero, asumarea acestei fraternități și revelarea ei de către Petrarca. De altfel, și trimiterea biblică din *salutatio* ar pune în evidență rolul lui Cicero în receptarea mesajului evanghelic de către Augustin mai întâi, prin lectura lui *Hortensius*, și de Petrarca mai apoi, prin lectura *Confesiunilor*²⁶.

Așadar, în *salutatio* apare o aluzie la un loc evanghelic, în mențiunea anului: *anno ab ortu Dei illius quem tu non noveras MCCCXLV* – „cel de-al 1345-lea an de la nașterea celui Dumnezeu pe care tu nu l-ai cunoscut”. Regăsim o formulare

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ Sfântul Augustin, *Confesiuni* VIII 7.17, *op. cit.*, p. 365 relatează despre rolul pe care l-a avut lectura cărții *Hortensius* de Cicero în pregătirea convertirii sale: „se scurseseră mulți ani peste mine – aproape doisprezece – de când citisem, la vârsta de nouăsprezece ani, lucrarea *Hortensius* de Cicero, care mi-a trezit interesul pentru studiul filosofiei”. Mărturia detaliată a lui Petrarca, în acest sens, este relatată în F. Petrarca, *Familiares* II, 9, *op. cit.*, pp. 202-208, adresată lui Giovanni Colonna, episcop de Lombez.

asemănătoare în *Io* 1,10 (*et mundus eum non cognovit*) și într-un alt verset, tot din *Io* 1,26 (*medius autem vestrum stetit quem vos non scitis*). Combinând *ab ortu* cu *quem tu non noveras* printr-un „circuit al memoriei”²⁷, trecem spre tradiția poetică a primelor secole creștine, la imnul, datând din secolul al V-lea, care se cântă la oficiul religios al Laudelor în fiecare an, din ziua de Crăciun până la Epifanie, *A solis ortus*, compus de Caelius Sedulius²⁸. Două versuri ale acestui imn, *Venter puellae baiulat / Secreta quae non noverat* – „pântecul copilei poartă / taina pe care nu o cunoscuse”, ar putea fi sursa acestei formulări din *salutatio*.

Presupunând acest intertext, persoana și opera lui Cicero devin termeni metonimici. El e cel ce îl poartă (*baiulat*), fără să știe (*non noverat*) pe Acela pe care l-a purtat în trupul ei și Copila din imnul lui Sedulius. Metonimia se explică întrucât lectura operei ciceroniene, *Hortensius*, va determina convertirea lui Augustin – autorul creștin cel mai iubit de Petrarca. Opera lui Cicero mai poartă, tot fără ca autorul său să știe, și fundamentele virtuților clasice cu funcție redemptivă pentru formarea intelectuală a lui Petrarca și pentru întreaga mișcare umanistă care-i va urma. Astfel, dojana percepută în primul nivel al lecturii este completată de compasiune și consolare și de încercarea de a susține și redempțiunea lui Cicero.

În această lectură integrăm sugestia Mihaelei Paraschiv că sintagma *Dei illius quem tu non noveras* ar aminti de unul din ultimele versuri ale Cântului I din *Infern*, în care Dante îl roagă

²⁷ Expresia îi aparține lui G. Pozzi, *op. cit.*, p. 153.

²⁸ Caelius Sedulius, „Hymnus II”, în *Opera omnia*, recensuit et commentario critico instruxit Johannes Huemer, Vindobonae, apud C. Geroldi filium Bibliopolam Academiae 1885, pp. 163-167, volum consultat la adresa <https://www.scribd.com/doc/40048412/CSEL-X> (30.04.2019).

pe Vergiliu, tocmai în numele acelui *Dio che tu non conosci*²⁹, să-l conducă prin lumea de dincolo. De altfel, Martin Eisner a arătat că Cicero al lui Petrarca își configurează trăsăturile după modelul Vergiliului dantesc, iar „textul vernacular al lui Dante informează umanismul latin al lui Petrarca”³⁰. Dată fiind utilizarea imnului lui Sedulius într-un context liturgic foarte larg răspândit și frecventat – poate chiar unanim în Europa Evului Mediu – cum e cel al celebrărilor de Crăciun, presupunem că nici lui Dante nu-i erau necunoscute aceste versuri, așadar credem că nu doar limba vernaculară a lui Dante informează latina lui Petrarca, ci că și acesta din urmă revelează, în limba latină, izvorul clasic al versului vernacular dantesc.

IV.3.2. A doua scrisoare către Cicero (Familiares XXIV, 4)

Același 1345 este anul celei de-a doua scrisori către Cicero, datată în decembrie. Elocința lui Cicero (față de care Petrarca se recunoaște dator) este celebrată în această scrisoare, iar pierderea multora dintre operele ciceroniene este deplânsă odată cu blamarea comportamentului contemporanilor care nu au împiedicat rătăcirea acestor prețioase lucrări.

Motivele răcirii interesului pentru operele lui Cicero sunt prezentate într-o structură ternară, similară unui topos evanghelic: explicarea parabolei semănătorului, respectiv a cuvântului sacru

²⁹ D. Alighieri, *La Divina Commedia*, op. cit., p. 12.

³⁰ Martin Eisner, „In the Labyrinth of the Library: Petrarch's Cicero, Dante's Virgil, and the Historiography of the Renaissance”, *Renaissance Quarterly*, 67, no. 3 (2014), p. 770, articol consultat la adresa: https://www.jstor.org/stable/10.1086/678774?read-now=1&refreqid=excelsior%3Af0782430dcebb1dc425442c9bbe5817e&seq=16#page_scan_tab_contents (1.05.2019).

care nu are succes în lume. Terna lui Petrarca este compusă din: *temporum adversitas* (vitregia vremurilor), *ingeniorum hebetudo et segnities* (slăbirea și lenevirea minților) și *cupiditas* (dorința de înavuțire). Ternele evanghelice (parabola și explicația ei apar la toți cei trei evangheliști sinoptici) sunt compuse din vremelnicie sau nestatornicie, apoi sminteala și, mai pe urmă, grija lumii și înșelăciunea avuției³¹. Într-o metaforă complexă, aceste sintagme paralele revelă, așadar, încă o dată, valoarea seminală a operei lui Cicero pentru umanismul petrarchesc, potența sa roditoare, factorii care o inhibă și, implicând al patrulea termen, prezent doar în textul biblic, condițiile necesare pentru un procentaj maxim de rodnicie (*terra bona*) și auzul urmat de înțelegere (*audit et intellegit*³²).

Considerăm că lectura prilejuită de acest intertext conduce spre aceeași mișcare de redempțiune în care Petrarca dorește să îl includă pe Cicero, semnalată și în prima scrisoare adresată acestuia.

IV.3.3. Scrisoarea către Annaeus Seneca (Familiares XXIV, 5)

În această scrisoare își găsesc locul elogiul și dojana deopotrivă. Ea îi este adresată lui Annaeus Seneca, elogiât pentru doctrina filosofică, dar și dojenit pentru că i-a fost

³¹ De exemplu, la Matei 13,21-22 *non habet in se radicem sed est temporalis* [nu are rădăcină în sine, ci ține până la o vreme], *facta autem tribulatione et persecutione propter verbum continuo scandalizatur* [întâmplându-se strâmtorare sau prigoană pentru cuvânt, îndată se smintește], *sollicitudo saeculi istius et fallacia divitiarum suffocat verbum* [grija acestei lumi și înșelăciunea avuției înăbușă cuvântul și îl face neroditor].

³² Mt 13,23.

maestru împăratului Nero. Regăsim, în epistolă, două referințe culturale cu privire la (legendarele) legături ale filosofului cu lumea creștină. Pe de o parte e vorba de rolul pe care Petrarca i-l atribuie lui Seneca în formarea împăratului Nero și, implicit, în dezlănțuirea uneia dintre cele mai aprige persecuții împotriva creștinilor, iar pe de altă parte de faptul că, pentru Petrarca, e autentică legendara corespondență a lui Seneca cu apostolul Pavel.

Referitor la rolul lui Seneca în formarea împăratului și, mai apoi, la încercarea lui de a se detașa de acesta, datele de care dispune Petrarca sunt cele oferite de Suetonius (*Nero*) și de Tacitus (*Annales*), pe când cele referitoare la relația epistolară dintre Seneca și Pavel provin de la scriitorii creștini, Augustin și Ieronim³³.

Dojana adusă acestui scriitor și mai ales regretul lui Petrarca pentru faptul că acesta nu s-a lăsat transformat de prietenia cu Pavel³⁴ îl situează și pe Seneca în contextul aceluiași deziderat petrarchesc: ca autorii clasici să împărtășească revelația mântuirii creștine și, dat fiind faptul că poartă deja semnele redempțiunii, să fie asumați de cultura contemporană

³³ M. Paraschiv, „Note” la F. Petrarca, *Antiquis illustrioribus*, op. cit., pp. 122-154.

³⁴ F. Petrarca, *Antiquis illustrioribus*, op. cit., p. 121: După ce îi mărturisește lui Seneca, că nu-l bănuiește că i-ar considera pe creștini ca fiind adepții unei superstiții vătămătoare, amintește de o scrisoare a acestuia către Pavel și încheie exprimându-și regretul că prietenia lor nu l-a convertit pe Seneca: „sunt convins că nici n-ar fi putut să-ți pară altfel, ca unul care nu pregetai să-ți apleci urechea la acele îndemnuri ale lui Pavel, atât de sfinte și de dumnezeiești și care ai primit prietenia lui, dăruită din voia Domnului. O, de-ai fi ținut-o strâns, ca să nu fi fost despărțit de ea la sfârșit, ca să fi murit împreună cu acel vestitor al adevărului, de dragul adevărului însuși și al făgăduinței unei răsplăți veșnice și în numele marelui ei făgăduitor!”.

lui Petrarca pentru a o îmbogăți, însănătoși, „mântui”. Faptul este confirmat și de formularea din *salutatio*: „Kalendis Sextilis anno ab ortu eius quem an tu rite noveris incertum habeo MCCCXLVIII [La calendele lunii Sextilis, în al 1348-lea an de la nașterea celui pe care nu sunt sigur dacă l-ai cunoscut cu adevărat]³⁵. Observăm că structura este asemănătoare cu cea din prima scrisoare către Cicero, cu modificarea adusă verbului prin exprimarea incertitudinii că Seneca ar fi înțeles cu adevărat cine a fost Cristos.

IV.3.4. Scrisoarea către Marcus Varro (Familiares XXIV, 6)

Scrisoarea conține un elogiu complex adresat lui Marcus Varro, unul dintre cei mai fecunzi autori din lumea antică; pare a fi compusă în primele zile ale anului 1349³⁶.

Nu întâlnim aici forme ale intertextului biblic, în afară de formula din *salutatio*: *ab ortu eius, quem utinam novisse* [de la nașterea aceluia pe care aș dori ca tu să-l fi cunoscut – tr. n.] – construită pe aceeași structură cu cea din prima scrisoare către Cicero și din cea către Seneca, încărcată însă cu o nuanță de afectivitate (exprimată prin adverbul *utinam*) – și, mai înainte, de o aluzie la cartea al cărei gust dulce-efemer, dar persistent în memorie, este menționat de apostol în Apocalipsă³⁷. Petrarca atribuie gustul dulce (*labiis gustatae dulcedinis*) unei lucrări a lui

³⁵ F. Petrarca, *Antiquis illustrioribus*, op. cit., pp. 120-121.

³⁶ U. Dotti, *Vita...*, op. cit., p. 203.

³⁷ *Apc* 10,10: „et accepi librum de manu angeli et devoravi eum et erat in ore meo tamquam mel dulce” [„atunci am luat cartea din mâna îngerului și am mâncat-o; și era în gura mea dulce ca mierea”].

Varro, pe care doar cu greu și-l mai amintește, prin trudirea memoriei (*recordatione torqueor*).

Scrisoarea mai înregistrează o referire culturală la lumea creștină, și anume la opera *De civitate Dei*, a lui Augustin, care are meritul de a fi discutat pe îndelete opera fundamentală a lui Varro, *Antiquitates rerum humanarum et divinarum*, operă care, mai apoi, s-a pierdut. Așadar, singura mărturie consistentă despre acest text este tocmai scrierea augustiniană³⁸.

Remarcăm faptul că, în această scrisoare, aportul obiectiv al lui Varro pentru lumea creștină este pus în evidență prin evocarea operei augustinienne, iar cel subiectiv e subliniat prin asemănarea operei sale, în *dulcedo*, cu cartea din viziunea de la Patmos.

Conchidem că și în această scrisoare se exprimă dezideratul petrarchesc de redempțiune a clasicilor, observabil într-o *Salutatio* modulată – de această dată – de regretul că Varro nu l-a cunoscut pe Cristos, alături de sublinierea valorii operei sale pentru creștinătate.

IV.3.5. Scrisoarea către Quintilian (Familiares XXIV, 7)

Scrisoarea este compusă în 1353³⁹ și e adresată retorului roman Quintilian (30 d. C. – după 96), exponent al culturii dinastiei Flavia.

Nu aflăm trimiteri biblice în această scrisoare, cu excepția celei din formula pentru *salutatio*, deja prezentă în prima epistolă către Cicero, în cea către Seneca și în cea către Varro, cu

³⁸ „Varrone Marco Terenzio”, în *Enciclopedia Italiana Treccani*, articol consultat la adresa <http://www.treccani.it/enciclopedia/marco-terenzio-varrone/> (1.05.2019).

³⁹ U. Dotti, *Vita...*, op. cit., p. 203.

anumite modificări: *Anno eius quem Dominus tuus persequi maluit quam nosse MCCCCL* [în al 1350-lea an al celui pe care Stăpânul tău a preferat să-l persecute decât să-l cunoască]. Nu Quintilian, destinatarul scrisorii, este cel pus în relație cu *quem*, ci *dominus*, stăpânul retorului; iar sensul verbului *nōscō* este definit prin antiteză cu prigoana (*persequi*). Așadar, *salutatio* include, de această dată, o referință culturală din lumea creștină a primelor secole: „stăpânul” lui Quintilian este împăratul Domițian, cunoscut în literatura creștină ca fiind al doilea persecutor, după Nero⁴⁰.

IV.3.6. Scrisoarea către Titus Livius (Familiares XXIV, 8)

Compusă în Padova, orașul natal al lui Titus Livius (59 î. C. – 17 d. C.), în 22 februarie 1350⁴¹, scrisoarea îi este adresată istoricului latin, autorul *Istoriei Romei*, o lucrare foarte extinsă din care Petrarca deplânge că s-a pierdut o bună parte. Nu întâlnim, nici în această scrisoare, alt intertext biblic în afară de structura de bază din *salutatio*, observată deja și în alte scrisori: *anno ab ortu eius, quem, si paulo vixisses diutius, cernere vel natum audire potuisses, MCCCCL* [în al 1350-lea an de la nașterea celui pe care, dacă ai fi trăit ceva mai mult, ai fi putut să-l vezi ori să auzi că s-a născut].

⁴⁰ M. Paraschiv „Note”, în F. Petrarca, *Antiquis Illustrioribus*, op. cit., p. 211, citează, în acest sens, mărturiile lui Paulus Orosius („a poruncit, al doilea după Nero, să fie declanșată o persecuție împotriva creștinilor”) și Eusebiu din Cesarea („s-a dovedit un adevărat urmaș al lui Nero prin ura și lupta pe care a dus-o împotriva lui Dumnezeu, căci a fost al doilea dintre cei care au pus la cale prigoana împotriva noastră”).

⁴¹ U. Dotti, *Vita...*, op. cit., p. 203.

Modificarea, însă, nu mai vizează, de această dată, categoriile verbului cunoașterii, *nōscō* – variat în celelalte ocurențe prin schimbarea valențelor morfologice sau prin diverse contextualizări semantice –, ci chiar prin înlocuirea sa. Verbele prin care Titus Livius este pus în relație cu Acela de la nașterea căruia se împliniseră 1350 de ani la momentul redactării scrisorii, sunt *cernō* și *audiō*, declinări sensibile concrete ale cunoașterii, o cunoaștere care, de această dată intră în categoria posibilității dar, de fapt, nu s-a realizat.

III.3.7. Scrisoarea către Asinius Pollio (Familiares XXIV, 9)

Destinatarul acestei scrisori a trăit între 76 î. C. și 5 d. C. A fost un om politic și scriitor roman, autor al *Istoriilor lui Cezar*; lui i se datorează deschiderea primei biblioteci publice din Roma, este inclus de Petrarca în categoria *eloquii duces*. Scrisoarea a fost adăugată culegerii la 1 august 1353, pe când poetul se afla la Milano. Această scrisoare, spre deosebire de majoritatea, nu poartă în *salutatio* structura intertextuală cu care ne-am obișnuit.

În acest text apare un singur ecou biblic. După ce-l elogiază pe orator, Petrarca îl dojenește pentru invidia ce i-a purtat-o lui Cicero. În cadrul acestei admonestări, poetul invocă, totuși, o posibilă scuză pentru critica prea aspră adusă de Pollio lui Cicero: libertatea de opinie. Însă consideră că și aceasta trebuie îngrădită (*fraenare animum ac linguam subdifficile est*), chiar dacă procesul este mai dificil în contextul unei sorți binevoitoare, cum a fost cea a lui Pollio.

Fraeno motus animi coherceat este una dintre sintagmele prin care, în *Secretum*, Augustinus definește făptura umană ca fiind cea care poate stăpâni instinctele⁴². Credem că prin această sintagmă construită pe resurse psalmice, deja amintite în capitolul II al acestei lucrări (trimiterea ar fi la *Ps* 32,9: „Nu fi ca un cal și ca un catâr, la care nu este pricepere; cu zăbală și cu frâu fălcile lor voi strânge”), surprinsă în conexiunea intratextuală, Petrarca își indică crezul în concordanța valorilor clasice cu cele creștine.

III.3.8. Scrisorile în versuri (Familiares XXIV, 10 și Familiares XXIV, 11)

Aceste scrisori le sunt adresate unor poeți, respectiv lui Horatius Flaccus și lui Publius Vergilius Maro. Prima nu prezintă nici ecouri biblice, nici alte referiri la cultura creștină, a doua, în schimb, conține un conglomerat de elemente culturale creștine (nu foarte multe biblice) concentrat în cinci versuri.

În luna mai a anului 1350, aflându-se la Mantova, localitatea natală a lui Vergiliu, Petrarca îi scrie acestuia adresându-i câteva întrebări: unde se află, cu ce tovarăși și dacă nu cumva a ajuns în cer (*potius caeli regio tranquilla*), după victoria lui Cristos asupra morții.

Enrico Carrara observă că este evidentă, aici, amintirea lui Dante⁴³. De fapt, în cântul al IV-lea din *Infern*, Dante îi întâlnește în Limb, primul dintre cele nouă cercuri ale

⁴² F. Petrarca, *Secretum*, 10.6, U. Dotti (trad. și ed.), *op. cit.*

⁴³ Enrico Carrara, Le «Antiquis illustrioribus», în *Studi petrarcheschi*, nr.1, 1948, pp. 63-96.

infernului, pe oamenii virtuoși ai antichității păgâne, precum și ceata poetilor, *la bella scola*, din care face parte Vergiliu și care îl are în frunte pe Homer, *poeta sovrano*. Acolo Vergiliu îi relatează lui Alighieri despre coborârea lui Cristos la iad, în următorii termeni:

Io era nuovo in questo stato, / quando ci vidi venire un possente, / con segno di vittoria coronato [„Când 'n-astă stare nou m-am fost aflat, / văzut-am un puternic coborând, / cu semn de biruință-ncununat”]⁴⁴.

Coborârea la iad, în relatarea petrarchescă, adaugă o notă diferită, câmpul semantic al forței și al victoriei fiind completat cu cel al vulnerabilității (*stigmatis*):

Post Stygios raptus spoliataque Tartara, summi / Regis ad adventum, magno certamine victor / Impia qui pressit stigmatis limina plantis, / Stigmatisque potens eterna repagula palmis / Fregit, et horrissona convulsit cardine valvas? [„După ce Styxul a fost jefuit și Tartarul prădat la venirea supremului rege, / Ieșit victorios dintr-o grea încercare, el ce-a călcat păgânele praguri / Cu tălpi ce purtau însemnul torturii și-atotputernic a frânt / Cu mâini la fel însemnate înveșnicite zăvoare / Și smuls-a dublele porți din țâțână strident <scârțâinde>”]⁴⁵.

Figura regelui puternic, încoronat cu semnele biruinței, este cea din imnul de tradiție liturgică ambroziană, *Aurora lucis rutilat*⁴⁶, în care apare acest *rex fortissimus* care calcă în picioare Tartarul (*pede conculcans tartara*) și iese glorios din mormânt

⁴⁴ D. Alighieri, *Divina Commedia-Inferno* – *Divina Comedie-Infernul*, cântul IV, 52-54, *op. cit.*, pp. 72-73.

⁴⁵ F. Petrarca, *Antiquis illustrioribus*, *op. cit.*, pp. 318-319.

⁴⁶ Imnul datează din secolele IV-V, autorul este necunoscut; se cântă la oficiul religios al Laudelor de dimineață, în timpul pascal, cfr. <https://www.catholic.org/encyclopedia/view.php?id=1283> (consultat la 5.05.2019).

(*victor surgit de funere*). Același imn consemnează sunetele dizgrațioase și disperate ale infernului (*gemens infernus ululat*) pe care Petrarca le atribuie porților învinse, cu o sintagmă de origine vergiliană, *horrisono stridentes cardine* (preluată din *Eneida* VI, 573). Porțile infernului (*valvae* în *Familiares* XXIV, 11) sunt *portae* și în Tartarul vergilian, și în sintagma biblică pe care imaginea o amintește, versetul 16 din *Psalmul* 106: *quia contrivit portas aereas et vectes ferreos confregit* [că a sfărâmat porți de aramă și zăvoare de fier a frânt] verset care înmagazinează elementele esențiale ale imaginarului creștin referitor la coborârea lui Cristos la iad.

Mihaela Paraschiv își exprimă nedumerirea privind modificarea petrarchescă a lui *portae* în *valvae* și caută un răspuns examinând diferența dintre ele din perspectiva realizării tehnice a celor două obiecte liminare⁴⁷. Nedumerirea persistă și pentru noi, întrucât celelalte texte biblice care ar fi putut informa vocabularul petrarchesc (*Mt* 16,18 și *Ps* 23⁴⁸) înregistrează același termen, *portae*. Găsim o singură ocurență a termenului *valvas*⁴⁹ la profetul Iezechiel 41,24, când descrie, în Templu, ușile sanctuarului: *Ostiis erant duae valvae versatiles usque ad parietem, valvae duae ostio uni et valvae duae ostio alteri* [„Fiecare din acele două uși avea câte două canaturi, care se deschideau într-o parte și în alta, căci două canaturi erau la o

⁴⁷ M. Paraschiv, „Note”, în F. Petrarca *Antiquis illustrioribus*, op. cit., pp. 332-334.

⁴⁸ *Mt* 16,18: „ego dico tibi quia tu es Petrus et super hanc petram aedificabo ecclesiam meam et portae inferi non praevallebunt adversum eam” [„Și eu îți zic ție că tu ești Petru și pe această piatră voi zidi biserica mea și porțile iadului nu o vor birui”], iar *Ps* 23,7: „adtollite portas principes vestras” [„ridicați, căpetenii, porțile voastre”].

⁴⁹ În *Nova Vulgata* (editio typica altera), dar nu și în aceea editată de Roger Gryson.

ușă și două la cealaltă ușă”]. Putem doar presupune că, prin această modificare terminologică, Petrarca operează o modificare asupra calității porților (debilitate, așa încât rămân doar „canaturi”) și intensifică sublinierea puterii lui Cristos de a anula limitările impuse de acele porți.

O altă chestiune abordată de Mihaela Paraschiv referitoare la sursele biblice privește sintagma *summus rex*, ce nu se regăsește, ca atare, în *Vulgata*, ci doar în variantele *rex magnus super omnem terram* [„Împărat mare peste tot pământul”] (*Ps* 46,3⁵⁰), *rex magnus super omnes deos* [„mare rege peste toți zeii”⁵¹] (*Ps* 94,3), *rex regum et Dominus dominantium* [„Împăratul împăraților și Domnul domnilor”] (*Tim* 6,15), iar expresia propriu-zisă regăsindu-se la Petru Abelard sau la alți scriitori mai apropiați de vremea lui Petrarca⁵². Putem adăuga, în acest caz, că sintagma, în forma ei de vocativ, *rex summe*, se regăsește într-un cânt liturgic din tradiția mozarabică a creștinilor hispanici, datând din secolul al X-lea, *Attende Domine*⁵³.

Așadar, despre momentul coborârii lui Cristos la iad, Dante este informat de Vergiliu, iar Petrarca i-l relatează din nou lui Vergiliu, cu detalii preluate din textul biblic și din

⁵⁰ *Ps* 46,2, conform numerotării din traducerea *Biblia* BOR.

⁵¹ Traducerea este preluată din *Biblia*, Iași, Departamentul de cercetare biblică, 2016, p. 899.

⁵² M. Paraschiv, „Note”, în F. Petrarca, *Antiquis illustrioribus*, op. cit., pp. 332-334.

⁵³ Cântul, cu tematică penitențială, este răspândit în uzul liturgic al Bisericii Romano-Catolice, pe melodie gregoriană, fiind utilizat în contextul Postului Mare. Primul vers este tocmai: „Ad te Rex summe, omnium redemptor, oculos nostros sublevamus flentes” [„Către tine, Rege suprem, mântuitorul tuturor, ridicăm, plângând, ochii noștri.” tr. n.].

tradiția liturgică creștină în care se integrează armonios, ca într-un mozaic ce-și aștepta fragmentele lipsă, versul vergilian. Acest fragment este, credem, încă o exemplificare a viziunii lui Petrarca asupra poziției fundamentale pe care cultura clasică o ocupă în cultura creștină.

Haec ego nosse velim [Eu astea aș vrea să le știu]. Cu acest ton decis Petrarca își încheie întrebarea amplă pe care i-a adresat-o lui Vergiliu. Observăm că se repetă structura utilizată adesea în formula de salut a acestor scriitori. Petrarca își atribuie verbul cunoașterii, iar modificarea se operează asupra obiectului care nu mai este Cristos, ci lucrarea de mântuire a acestuia, în perspectiva extinderii ei asupra clasicilor, respectiv asupra lui Vergiliu și a locului său în „zona pașnică din cer”. Credem că această legătură intratextuală are menirea de a alătura două chestiuni: lipsa posibilității, pentru clasici, de a-l cunoaște pe Cristos și cunoașterea incompletă a poetului din perioada creștină referitoare la redempțiunea clasicilor. Acest mozaic incomplet este desăvârșit prin intuiția lui Petrarca, căci politica culturală pe care o promovează⁵⁴ creează instrumentele pentru salvarea clasicilor și integrarea lor în țesătura culturii Europei creștine.

⁵⁴ G. F. Mazzotta, *op. cit.*, pp. 318-319 consideră că *Familiars* este un text fundamental în canonul petrarchesc deoarece îi introduce pe cititori în planul politicii culturale a lui Petrarca, a cărui viziune este aceea a unui imperiu al culturii „înrupat în ramurile clasice și creștine ale tradiției, care nu are nevoie de hotare geografice și care este condus, în numele său, de cercul restrâns al prietenilor săi sau de elitele intelectuale internaționale” (tr. n.).

III.3.9. Scrisoarea către Homer (Familiares XXIV, 12)

A treia scrisoare către un poet este redactată, de această dată, în proză, iar motivul, după cum îl expune Petrarca, este faptul că doar în proză poate citi traduceri din Iliada și Odiseea, realizate de Leonzio Pilato⁵⁵, unul dintre puținii cunoscători ai limbii elene din Europa Occidentală a acelor vremuri.

Fiind ultima dintre scrisorile adresate celor din vechime (este datată la Milano, în 9 octombrie 1360), Petrarca îi cere lui Homer să-l ierte pentru întârzierea cu care-i răspunde⁵⁶, invocând ca motiv lipsa traducerilor – *linguae commercium non erat*⁵⁷. În ciuda acestei carențe, dorința de a-l citi a persistat, așa încât Petrarca a încercat să-i dea curs servindu-se de puținele și fragmentarele traduceri. În acestea, însă, putea vedea doar imaginea „ca de la depărtare”⁵⁸ a autenticei lucrări a lui Homer, căci primul traducător, prietenul lui Petrarca, călugărul calabrez Barlaam din Seminara, chiar cunoscând limba greacă, întâmpina dificultăți de exprimare în limba latină⁵⁹. După instalarea lui Barlaam ca episcop la Gerace, Leonzio Pilato, un alt calabrez, va deveni profesorul de limba greacă al lui

⁵⁵ R. Antognini, *Il progetto...*, op. cit., p. 305.

⁵⁶ F. Petrarca *Antiquis Illustrioribus*, op. cit., p. 366, în *Fam* XXIV, 12, Petrarca face referire la o scrisoare care i-a fost trimisă, în numele lui Homer, din Bologna. Probabil e vorba de o convenție literară prin care Petrarca motivează compunerea acestei scrisori, așa cum presupune Mihaela Paraschiv („Note” în F. Petrarca, *Antiquis illustrioribus*, op. cit., p. 397).

⁵⁷ *Idem*, p. 346.

⁵⁸ *Idem*, p. 347. Traducerea, care revelă conținutul doar ca pe o imagine distantă, își poate afla o sorginte biblică în expresia paulină din 1 Cor 13,12: „videmus nunc per speculum, in enigmate”[„vedem acum ca prin oglindă, în ghicitură”].

⁵⁹ *Idem*, p. 376.

Petrarca, iar mai apoi la insistențele poetului și stipendiat de el, va traduce în limba latină *Iliada* și *Odissea*⁶⁰.

În privința recurențelor biblice din această scrisoare, observăm două trimiteri izolate. Prima, „privirile urduroase”, este o sinecdocă cu valoare de *exemplum* prin care Petrarca îi definește pe urmașii lui Homer, neputincioși în a-l înțelege⁶¹: *Tam clara frons ingenii tui est, ut eam lippae acies ferre non valeant* [„Este atât de luminos chipul talentului tău, încât privirile urduroase nu-l pot suporta”]. Această imagine este preluată din *Gen* 29,17: *sed Lia lippis erat oculis* [„Lia era bolnavă de ochi”]. Lia, prima soție a lui Iacob, este definită prin această privire tulbure, spre deosebire de sora ei, Rahila, „chipeșă la statură și tare frumoasă la față”⁶².

A doua trimitere biblică este una frecventă în operele lui Petrarca. E vorba despre denumirea curiei papale de la Avignon cu termenul antonomastic al exilului și al depravării din Biblie, Babilonia. Ocazia de a o aminti survine atunci când Petrarca, vrând să-l consoleze pe Homer că există câteva spirite poetice care-i pot aprecia valoarea, face referire și la Zanobi da Strada, un florentin care devenise secretar al papei și, prin urmare, a fost „răpit [de] Babilonul de peste munți”⁶³.

Ca formă a intertextului biblic, regăsim în această scrisoare și un citat explicit, „numărul proștilor e fără sfârșit” – *stultorum infinitus est numerus*⁶⁴ – preluat din *Ecclesiastul* 1,15. Sintagma este amintită de Petrarca în scop consolator, căci

⁶⁰ *Idem*, pp. 378-379.

⁶¹ *Idem*, pp. 364-365.

⁶² *Gn* 29,17 în *Biblia*, BOR, p. 41.

⁶³ F. Petrarca, *op. cit.*, p. 367.

⁶⁴ *Idem*, pp. 364-365.

Homer, în închipuita scrisoare, deplânge faptul că urmașii nu-i recunosc valoarea.

Remarcăm și în acest text recurența unei variante a sintagmei pe care Petrarca o folosește în celelalte scrisori pentru a-i pune în relație pe intelectualii clasici cu divinitatea revelată în epoca creștină: *Christum tibi incognitum Deum testor* [„mi-e martor Christos, Dumnezeu necunoscut ție”]. În acest caz este vorba despre o construcție incisivă prin care Petrarca își întărește afirmarea disponibilității de a-l susține pe Homer și a neputinței care îl limitează.

Redempțiunea lui Homer, integrarea sa în cadrul culturii creștinătății, este, totuși, susținută în mod incontestabil de către Petrarca. Prin intertext biblic și referințe culturale creștine este explicabilă, credem, încheierea scrisorii:

Haec, tibi, dux paterque, quia potui et praestiti: liberare te vulgari ludibrio, praeter quam quod tuae singularis atque unice laudis imminutio futura sit, non meum certe nec alterius est: nisi qui possit vulgi furoribus finem dare: quod quamquam possibile deo sit, nec fecit tamen hactenus, puto nec faciet. [„Asta-i tot ce-am putut eu să-ți ofer, călăuză și părinte al meu. Să te scap de batjocura gloatei, din cauza căreia se va petrece o împușinare a gloriei tale unice și neasemuite, asta nu mai ține de mine ori de altcineva, ci numai de cel ce ar putea pune capăt pornirilor furioase ale mulțimii; cu toate că lui Dumnezeu asta i-ar sta în putere, n-a făcut-o, totuși, până acum și cred că n-o va face”]⁶⁵.

Trei elemente din acest fragment – batjocura gloatei, pornirile furioase ale mulțimii și puterea lui Dumnezeu care, totuși, nu se arată – ne introduc în contextul pătimirii lui Isus,

⁶⁵ *Idem*, pp. 372-373.

definită, în evanghelii, prin aceleași coordonate. Fără a insista asupra alegoriei posibile (pe care, așa cum arată Pozzi⁶⁶, Petrarca nu a apreciat-o), remarcăm doar că aceasta ar putea fi o revelare a stimei deosebite pe care Petrarca i-o poartă lui Homer și o sugestie pe care poetul aretin o înfățișează contemporanilor pentru recuperarea și promovarea operei poetului grec.

IV.4. Concluzii

Antiquis illustrioribus, propunându-se ca un dialog viu cu scriitorii clasici, conține un rezumat elocvent al elementelor tradiției clasice, așa cum le-a înțeles Petrarca⁶⁷. Redactarea acestor scrisori reprezintă, pentru el, prilejul de a-și manifesta îndatorirea față de tradiția clasică, dar fără a idealiza istoria culturii romane. Aceasta rămâne doar o existență spectrală ale cărei fracturi și tensiuni se observă în relația dintre Quintilian și Seneca (caracterizată de ură reciprocă), în cea dintre Cezar și Varro (politicianul și intelectualul) și în cea dintre Vergiliu și Homer, în care succesorul nu recunoaște fățiș importanța hotărâtoare a predecesorului.

Giuseppe Mazzotta observă că Petrarca era convins că destinul culturii depinde de el⁶⁸. Credem că această convingere a lui Petrarca se reflectă și în trimerite biblice de care el se folosește nu în sensul de a-și afirma „prietenii clasici” pe plan transcendental, ci pentru a-i promova într-un context cultural

⁶⁶ G. Pozzi, *op. cit.*, pp. 176-177.

⁶⁷ G. F. Mazzotta, *op. cit.*, p. 318.

⁶⁸ *Ibidem*.

care revendica motivații solide pentru integrarea unor autori considerați păgâni.

Descoperirea manuscriselor lui Cicero de către Petrarca, în 1345, în biblioteca catedralei din Verona, a fost considerat momentul întemeietor al istoriografiei Renașterii⁶⁹. Conștiința de sine, reflectată în termeni noi în operele petrarchești, a fost considerată, prin prisma comparației cu Dante, semnul discrepanței dintre Evul Mediu și Renaștere. Martin Eisner, propunând lectura scrisorilor *Antiquis Illustrioribus*, reconsideră distanța dintre Petrarca și Dante și observă că raportul lui Dante cu trecutul, așa cum reiese din construcția personajului Vergiliu, din *Divina Commedia*, determină felul în care Petrarca îl imaginează pe Cicero și, în consecință, pregătește terenul pentru istoriografia renascentistă⁷⁰.

În lectura noastră, am observat că raportarea lui Petrarca la clasici se face prin opera lui Dante. Fără a mărturisi acest lucru, totuși, Petrarca, nu îl tăinuiește. Uneori chiar îl evidențiază și îl valorifică, spre exemplu, prin declararea – intertextuală – a surselor și recurgând el însuși la aceleași surse. Opera dantescă este, astfel, integrată de Petrarca în opera proprie. Opera umanistă se remarcă, așadar, prin faptul că include amploarea și complexitatea mozaicului petrarchesc având tocmai rolul integrării totale, iar geniul politic al umanistului se revelează tocmai în manifestarea armonioasă a imaginii finale a acestei opere.

Am constatat că prezența intertextului biblic nu este abundentă în aceste scrisori. Credem că acest fapt se datorează

⁶⁹ M. Eisner, *op. cit.* (1.05.2019).

⁷⁰ *Ibidem*.

îndeosebi adecvării limbajului la adresant, așa cum Petrarca își propune în *Fam.* I, 1. Totuși, apar recurențe biblice și credem că prin acestea se configurează o trăsătură a scrierii petrarchești, remarcată de E. Fumagalli care observa că, la Petrarca, *Biblia* „nu suprimă glasul celor din vechime, care răsună puternic în versurile vernaculare ca și în proze și în versurile latine”⁷¹, dar pagina sacră pare a fi căutată de fiecare dată pentru confirmarea, în credință, vizavi de adevărurile dobândite prin intermediul rațiunii⁷².

⁷¹ E. Fumagalli, „Petrarca e la Bibbia”, în *La Bibbia...*, *op. cit.*, p. 303.

⁷² *Ibidem*.

Concluzii generale

Julia Kristeva¹ susținea că intertextul pune în evidență trăsături de natură socială și estetică. Lectura operelor lui Francesco Petrarca din perspectiva intertextului biblic a îngăduit, în acest sens, observarea unor predilecții ale poetului. După cum a indicat Edoardo Fumagalli, preferința lui Petrarca pentru *Psalmi* și texte sapiențiale – dintre textele Vechiului Testament – și pentru epistolele sfântului Pavel, mai mult decât pentru textele evanghelice – între textele Noului Testament – sunt indicii ale firii aristocratice a poetului, acesta orientându-se spre texte care susțin perfecționarea pe plan individual mai mult decât spre texte adresate unei comunități².

În *Secretum* liniile de paternitate-filiație s-au revelat cu precădere în citatele și trimiterile spre sorgintea augustiniană, reprezentativă pentru intelectualul creștin. Legătura afectivă a poetului cu fratele său, Gherardo, reiese din textele de sorginte monastică medievală, cum sunt cele de inspirație benedictină (Bernard de Clairvaux) și cartuziană (Guillaume de Saint-Thierry). Însă aceste relații, care la o primă vedere par a fi limitate la spațiul biografiei, credem că determină configurarea statutului intelectualului umanist, a cărui operă declanșează

¹ J. Kristeva, *op. cit.*, p. 266.

² E. Fumagalli, „Petrarca e la Bibbia”, în *La Bibbia...*, *op. cit.*, p. 304.

căutarea adevărului, păstrându-și, în același timp, caracterul misterios chiar și față de propriul autor.

În *Canțonier*, legăturile lui Petrarca cu textele lui Ugo di San Caro, Petru de Blois, Adam de Perseigne și Pseudo-Ildefonso de Toledo percepute de Giovanni Pozzi demonstrează necesitatea unui depozit de memorie comună a cititorului și a autorului. Chiar dacă existența acestui depozit nu reprezintă o garanție în interpretarea intenției auctoriale, elaborare acestuia constituie o etapă necesară pentru interpretare.

Antiquis Illustrioribus, un *corpus* de texte așezat în punctul strategic de încheiere a epistolarului petrarchesc *Familiars*, prin conținutul său, reduce frecvența intertextului biblic. Cu toate acestea, sentinela intertextualității biblice înfățișează, și în scrisorile către reprezentanții culturii antice, tot prin referințe biblice sau legate de cultura creștină, dorința lui Petrarca de a promova valorile clasice într-un context cultural reticent față de lumea precedentă creștinismului, considerată păgână.

Deschiderea orizontului lecturii prin sondarea intertextului biblic credem că situează cititorul în proximitatea perspectivei auctoriale, în procesul de scrutare a mecanismelor sensului.

Anexe

Anexa 1. Abrevierea cărților biblice

Lista abrevierilor reflectă denumirea în limba latină a cărților biblice și este cea consolidată în utilizarea internațională, publicată în *Biblia sacra iuxta vulgatam versionem* (Weber & Gryson eds.).

Vechiul Testament	Noul Testament
Gn Genesis	Mt Evangelia secundum Mattheum
Ex Exodus	Mc Evangelia secundum Marcum
Lv Leviticus	Lc Evangelia secundum Lucam
Nm Numeri	Io Evangelia secundum Iohannem
Dt Deuteronomium	Act Actus apostolorum
Ios Iosue	Rm Epistula Pauli ad Romanos
Idc Iudicum	1-2Cor Epistulae Pauli ad Corinthios
Rt Ruth	Gal Epistula Pauli ad Galatas
1-2Sm Samuhel	Eph Epistula Pauli ad Ephesios
3-4Rg Regum	Phil Epistula Pauli ad Philippenses
1-2Par Paralipomenon	Col Epistula Pauli ad Colossenses
1-2Esr Ezras	1-2Th Epistulae Pauli ad Thessalonicenses
Tb Tobias	1-2Tim Epistulae Pauli ad Timotheum
Idt Iudith	Tit Epistula Pauli ad Titum
Est Hester	Phlm Epistula Pauli ad Philemonem
Iob	Hbr Epistula ad Hebraeos
Ps Psalmi	Iac Epistula catholica Iacobi
Prv Libri Salomonis (Proverbia)	1-2Pt Epistulae catholicae Petri
Ecl Ecclesiastes	1-3Io Epistulae catholicae Iohannis

Aspecte scripturistice în opera lui Petrarca...

Vechiul Testament	Noul Testament
Ct Canticum Canticorum	Iud Epistula catholica Iudae
Sap Sapientia	Apc Apocalypsis
Sir Sirach (Ecclesiasticus)	
Is Isaias	
Ier Hieremias	
Lam Lamentationes	
Bar Baruch	
Ez Hiezechiel	
Dn Danihel	
Os Osee	
Ioel Iohel	
Am Amos	
Abd Abdias	
Ion Ionas	
Mi Micha	
Na Naum	
Hab Abacuc	
So Sofonias	
Agg Aggeus	
Za Zaccharias	
Mal Malachi	
1-2Mcc Macchabeorum	

Anexa 2. Note explicative

1. Pentru titlurile operelor lui Francesco Petrarca am folosit următoarele abrevieri:

<i>Familiari, Fam. sau Familiares</i>	<i>Familiarium Rerum Libri</i>
<i>Antiquis illustrioribus</i>	<i>Familiarium Rerum Libri XXIV, 2-12</i>
<i>De ignorantia</i>	<i>De sui ipsius et multorum ignorantia</i>
<i>Secretum</i>	<i>De secreto conflictu curarum mearum</i>
<i>Canzoniere, RVF sau Canțonier</i>	<i>Rerum vulgarium fragmenta</i>

2. Traducerea textelor din limba latină, pentru care nu există deja ediții publicate, a fost realizată și cu ajutorul unor traduceri în limbi neolatine. De aceea am reprodus și textul latin original.

3. Pentru culegerea *Familiarium Rerum Libri* am consultat diferite ediții, după cum urmează:

- pentru cărțile I-XI, Francesco Petrarca, *Le Familiari*, Ugo Dotti (trad. și ed.), Urbino, Argalía, 1974;
- pentru cărțile XII-XXIV,1, Francesco Petrarca, *Familiarium Rerum Libri*, în *Opere. Canzoniere – Trionfi – Familiarium Rerum Libri*, con testo a fronte, Firenze, Sansoni, 1993;
- scrisorile din cărțile X,3-5, XVII,1, XVIII,5, XXII,10 au fost consultate și la adresa www.cassiciaco.it/navigazione/scriptorium/testi%20medioevo/petrarca/familiars/familiars.html
- pentru cartea XXIV, 2-12, Francesco Petrarca, *Antiquis illustrioribus – Către mai vestiții înaintași*, ediție bilingvă, Iași, Junimea, 2009.

Anexa 3. Sinopsa I – Trimiteri biblice în *Secretum*

Textul biblic	Textul ipotetic intermediar	Textul din <i>Secretum</i>
<i>Iob</i> 1,21: Nudus egressus sum de utero matris meae et nudus revertar illuc		<i>Prohemium</i> [1.1]: qualiter in hanc vitam intrassem, qualiter ve forem egressurus
<i>Dan</i> 10,6: oculi eius ut lampas ardens <i>Apc</i> 1,14: oculi eius velut flamma ignis <i>Apc</i> 2,18: Haec dicit Filius Dei, qui habet oculos ut flammam ignis <i>Apc</i> 19,12: Oculi autem eius sicut flamma ignis.		<i>Prohemium</i> [1.1]: Oculorum suorum sol fundebat.
<i>Dan</i> 10,12: noli metuere <i>Apc</i> 1,17: noli timere <i>Ps</i> 13,5: illic trepidaverunt timore <i>Ps</i> 26,1 a quo trepidabo? <i>Ps</i> 31,23: dixi in trepidatione mea <i>Ps</i> 52,6 illic trepidabunt timore <i>Ps</i> 116,11 dixi in trepidatione mea <i>Sir</i> 34,16: Qui timet Dominum, nihil trepidabit <i>Is</i> 10,29: trepidat Rama <i>Ier</i> 5,22: a facie mea non trepidabitis? <i>Ez</i> 12,18: aquam tuam in trepidatione et sollicitudine bibe <i>1Mac</i> 16,6: vidit populum trepidantem <i>2Mac</i> 3,14: per universam civitatem erat trepidatio		<i>Prohemium</i> [1.1]: noli trepidare, neu te species nova perturbet

Textul biblic	Textul ipotetic intermediar	Textul din <i>Secretum</i>
<i>Ps</i> 120,1: Levavi oculos meos in montes: unde veniet auxilium mihi?		<i>Prohemium</i> [1.2]: de longinquo tempestivum tibi auxilium latura descendi. Satis superque satis hactenus terram caligantibus oculis aspexisti
<i>Lc</i> 16,31: Si Moysen et Prophetas non audiunt, neque si quis ex mortuis resurrexerit, credent		<i>Prohemium</i> [3.4]: Aurem mortalis hominis humana vox feriat
<i>Mc</i> 6,31: venite seorsum in desertum locum et requiescite pusillum		<i>Prohemium</i> [3.4]: simul ne benigne intuens paternoque refovens complexu, in secretiorem loci partem Veritate previa parumper adduxit
<i>Os</i> 11,7: vocant eum ad altum, sed simul non erigunt eum		<i>Prohemium</i> [2.3]: rursus igitur in terram oculos deicio
<i>Is</i> 16,24: Secretum meum mihi, secretum meum mihi.	Bernard de Clairvaux, <i>Sermones in Cantica Canticorum</i> : nec una est regina profecto, sed plures: et concubinae multae sunt, et adolescentularum non est numerus. Et unaquaeque invenit secretum sibi cum sponso, et dicit: «Secretum meum mihi, secretum meum mihi»; Guillaume de Saint-Thierry, <i>Lettre aux frères de Mont-Dieu</i> : quasi titulum, et in fronte conscientiae, et in fronte cellae, semper habeat: Secretum meum mihi, secretum meum mihi	<i>Prohemium</i> [4.1]: Secretum enim meum es
<i>Mt</i> 6,6: tu autem cum orabis intra in cubiculum tuum et cluso ostio tuo ora Patrem tuum in abscondito et Pater tuus qui videt in abscondito reddet tibi		<i>Prohemium</i> [4.1]: in abdito dictum meministi, in abdito memorabis

Aspecte scripturistice în opera lui Petrarca...

Textul biblic	Textul ipotetic intermediar	Textul din <i>Secretum</i>
<i>Ps</i> 31,9: Nolite fieri sicut equus et mulus, quibus non est intellectus; in camo et freno maxillas eorum constringe		<i>Liber primus</i> [10.6]: fraeno motus animi coherceat
<i>Gn</i> 19,24: pluit super Sodomam et Gomorram sulphur et ignem <i>Ps</i> 10,7: Pluet super peccatores laqueos ignis et sulphur <i>Ez</i> 38,22: ignem et sulphur pluam super eum et super exercitum eius et super populos multos, qui sunt cum eo <i>Apc</i> 20,9: diabolus, qui seducebat eos, missus est in stagnum ignis et sulphuris		<i>Liber primus</i> [11.9-10]: sulphur
<i>Sap</i> 9,15: Corpus enim quod corrumpitur, aggravat animam, et deprimit terrena inhabitatio sensum multa cogitantem <i>2Cor</i> 4,16: propter quod non deficimus, sed licet is, qui foris est noster homo corrumpitur tamen is qui intus est noster renovatur de die in diem <i>2Cor</i> 5,1-3: Scimus enim quoniam, si terrestris domus nostra huius habitationis dissolvatur, aedificationem ex Deo habeamus domum non manufactam, aeternam in caelis nam et in hoc ingemescimus habitationem nostram quae de caelo est superindui cupientes si tamen vestiti non nudi inveniamur	Sfântul Augustin, <i>De civitate dei</i> XIV,3.2: nec caro corruptibilis animam peccatricem, sed anima peccatrix fecit esse corruptibilem carnem	<i>Liber primus</i> [15.4]: Corpus enim quod corrumpitur, aggravat animam, et deprimit terrena inhabitatio sensum multa cogitantem

Textul biblic	Textul ipotetic intermediar	Textul din <i>Secretum</i>
<i>Ps</i> 2,1-2: Quare fremuerunt gentes, et populi meditati sunt inania adstiterunt reges terrae et principes convenerunt in unum adversus Dominum et adversus christum eius	Vergiliu, <i>Eneida</i> : aspice qui coeant populi, que menia clausis / ferrum acuant portis in te excidiumque tuorum	<i>Liber secundus</i> [2.1]: aspice qui coeant populi, que menia clausis / ferrum acuant portis in te excidiumque tuorum
<i>1Cor</i> 4,7: Quis enim te discernit? Quid autem habes, quod non accepisti? Si autem accepisti, quid gloriaris, quasi non acceperis		<i>Liber secundus</i> [2.4]: memorantem nullis tuis meritis illa sibi singularia contigisse
<i>1Cor</i> 13,1-3: Si linguis hominum loquar et angelorum (...). Et si habuero prophetiam et noverim mysteria omnia et omnem scientiam, et si habuero omnem fidem, ita ut montes transferam (...). Et si distribuero in cibos omnes facultates meas et si tradidero corpus meum, ut glorier, caritatem autem non habuero, nihil mihi prodest		<i>Liber secundus</i> [2.7]: Quanquam vel multa nosse quid relevat si, cum celi terreque ambitum, si, cum maris spatium et astrorum cursus herbarumque virtutes ac lapidum et nature secreta didiceritis, vobis estis incogniti?
<i>Os</i> 11,7: vocant eum ad altum, sed simul non erigunt eum		<i>Liber secundus</i> [8.5]: Oculos ad altiora non erigis
<i>2Cor</i> 12,9: Sufficit tibi gratia mea, nam virtus in infirmitate perficitur <i>Is</i> 40,29: dat lasso virtutem et his qui non sunt fortitudinem et robur multiplicat		<i>Liber secundus</i> [11.11]: vel, quod Paulo fecit apostolo, ad perfectionem virtutis et infirmitatis experientiam denegasset
<i>Ion</i> 3,9: Quis scit si convertatur et ignoscat Deus et revertatur a furore irae suae, et non peribimus?		<i>Liber secundus</i> [11.11]: si forte miseratus Omnipotens labores meos aurem precibus quotidianis accommodet, et quibus si iuste fuissent gratiam non negasset, idem ipse iustificet.

Textul biblic	Textul ipotetic intermediar	Textul din <i>Secretum</i>
<i>Os</i> 11,7: vocant eum ad altum, sed simul non erigunt eum		<i>Liber tertius</i> , [4.6]: Illa iuvenilem animum ab omni turpitudine revocavit, uncoque, ut aiunt, retraxit, atque alta compulit espectare.
<i>Rom</i> 1,25: coluerunt et servierunt creaturae potius quam Creatori		<i>Liber tertius</i> , [4.12]: Quod vero alta spectare docuit quod segregavit a populo quid aliud fuit quam presidentem sibi.
<i>Lc</i> 24,29: et coegerunt illum dicentes: «Mane nobiscum, quoniam advesperascit, et inclinata est iam dies»	Francesco Petrarca, <i>Psalmos Penitentiales</i> III: advesperascit enim et nox est amica predonibus	<i>Liber tertius</i> , [10.2]: advesperascit enim et nox est amica predonibus
<i>Ps</i> 136,9: Beatus qui tenebit et adlidet parvulos tuos ad petram <i>1Cor</i> 10,4: petra autem erat Christus	Sfântul Ieronim, <i>Epistula</i> 22.6 ¹ : Nolo sinas cogitationes crescere; nihil in te Babylonium, nihil confusionis adulescat. Dum paruus est hostis, interfice; nequitia elidatur in semine. Audi psalmistam loquentem: „filia Babylonis misera, beatus qui retribuet tibi retributionem tuam; beatus qui tenebit et adlidet paruulos tuos ad petram”	<i>Liber tertius</i> [13.9]: ad petram parvulos tuos allide ne, si creverint, ipsi te ceno subruant
<i>Io</i> 6,12: Colligite, quae superaverunt, fragmenta, ne quid pereant		<i>Liber tertius</i> , [17.5]: Adero mihi ipse quantum potero, et sparsa anime fragmenta recolligam

¹ Sfântul Ieronim, „Epistula XXII ad Eustochium”, 22.6, în Saint Jérôme, *Lettres*, Tome I, texte établi et traduit par Jérôme Labourt, Paris, Société d'édition «Les belles lettres», 1982, p. 116, „n-aș vrea ca tu să-i permiți gândului rău să progreseze, nimic babilonian să nu crească în tine, nimic care să te tulbure. Câtă vreme este încă mic adversarul, ucide-l! Cel rău să fie sufocat încă de când e sămânță. Ascultă-l pe psalmistul care spune: «Fiica Babilonului, ticăloasa! Fericit este cel ce-ți va răsplăti ție fapta ta pe care ai făcut-o nouă. Fericit este cel ce va apuca și va lovi pruncii tăi de piatră.»” (tr. n.).

Anexa 4. Sinopsa II – Trimiteri biblice în *Canțonier*

Textul biblic	Textul ipotetic intermediar	Textul din <i>Canțonier</i>
<i>Io</i> 6,12: Colligite, quae superaverunt, fragmenta, ne quid pereant		Titlul: <i>Rerum Vulgarium Fragmenta</i>
<i>Lam</i> 1,12: O, vos omnes qui transitis per viam, adtendite et videte si est dolor sicut dolor meus	<i>Officium Tenebrarum</i>	I, 1: Voi ch'ascoltate
<i>Io</i> 6,12: Colligite, quae superaverunt, fragmenta, ne quid pereant	F. Petrarca, <i>Secretum, Liber tertius</i> , [17.5]: sparsa anime fragmenta recolligam	I, 1: rime sparse
<i>Lam</i> 3,14: Factus sum in derisum omni populo meo, canticum eorum tota die; <i>Dt</i> 28,37: et eris in stuporem et in proverbium ac fabulam omnibus populis; <i>1Rg</i> 9,7: eritque Israel in proverbium et in fabulam cunctis populis <i>Tob</i> 3,4: quoniam non oboedivimus praeceptis tuis, et tradidisti nos in direptionem et captivitatem et mortem et in parabolam et fabulam et improprium in omnibus nationibus, in quas nos dispersisti; <i>Ps</i> 68,12: factus sum illis in parabolam <i>1Cor</i> 4,9: spectaculum facti sumus mundo		I, 10: favola fui
<i>Mt</i> 11,28: Venite ad me omnes qui laboratis et onerati estis	D. Alighieri, <i>Infern</i> , V, 80-81: O anime affannate, / venite a noi parlar, s'altri nol nega	LXXXI, 11: Venite a me / se 'l passo altri no 'l serra

Aspecte scripturistice în opera lui Petrarca...

Textul biblic	Textul ipotetic intermediar	Textul din <i>Canțonier</i>
<i>Ps</i> 54,7: Quis dabit mihi pennas sicut columba et volabo et requiescam?		LXXXI, 12-14: Qual gratia, qual amore, o qual destino / Mi darà penne in guisa di colomba, / ch'ï' mi riposi, et levimi di terra?
<i>Ps</i> 41,1: quemadmodum desiderat cervus ad fontem aquarum		CCLXX, 20-21: E' non si vide mai cervo né damna / Con tal desio cercar fonte né fiume
<i>Ps</i> 101,8: vigilavi et factus sum sicut passer solitarius in tecto		CCXXVI, 1-2: Passer mai solitario in alcun tetto / Non fu quant'io, né fera in alcun bosco
<i>Hab</i> 2,2: respondit mihi dominus et dixit scribe visum et explana eum super tabulas <i>Ier</i> 30,2: haec dicit Dominus Deus Israhel dicens scribe tibi omnia verba quae locutus sum ad te in libro <i>Is</i> 8,1: dixit Dominus ad me sume tibi librum grandem et scribe in eo stilo hominis <i>Ps</i> 44,2: eructavit cor meum		CIV, 5: Però mi dice il cor ch'ïo in carte scriva
<i>Ps</i> 44,2: dico ego opera mea regi		CIV, 6: onde 'l vostro nome in pregio saglia
<i>Apc</i> 1,19: scribe ergo quae vidisti et quae sunt et quae oportet fieri post haec		XCIII, 1-2: Più volte Amor m'avea già detto: Scrivi, / scrivi quel che vedesti in lettere d'oro
<i>Gen</i> 25,8: plenus dierum		CCCLXIV stanco di viver, nonché satio
<i>Io</i> 5,1: erat dies festus Iudaeorum		III, 1: era il giorno
<i>Idt</i> 9,13: capiatur laqueo oculorum suorum in me		III, 4: i be' vostr'occhi, donna LXI, 1-4 Benedetto sia 'l giorno e 'l mese et 'l'anno [...] e 'l loco ov'io fui giunto / da' duo begli occhi che legato m'anno

Textul biblic	Textul ipotetic intermediar	Textul din <i>Canțonier</i>
<i>Lc</i> 1,52: exaltavit humiles		IV, 11-12: humiltate exaltar sempre gli piacque / or di picciol borgo un sol n'è dato
<i>Is</i> 52,7: Pulchri pedes <i>Ct</i> 7,2: Quam pulchri sunt gressus tui in calciamentis, filia principis	Ugo di San Caro, <i>In universum Vetus et Novum Testamentum</i> : gressus actionum Christi	CVIII, 9-11: né tante volte ti vedrò già mai / ch'ì non m'inchini a ricercar de l'orme / che 'l bel' pie' fece in quel cortese giro CXCII, 9-11: L'erbetta verde e i fior' di color' mille / sparsi sotto quel'elce antiqua et negra / pregan pur che 'l bel pe' li prema o tocchi
<i>Io</i> 1,10: mundus eum non cognovit		CCLXVIII, 20,24-25: Ahi orbo mondo [...] né degno eri, mentr'ella / visse quag- giù, d'aver sua conoscenza CCCXXXVIII, 12: Non la conobbe il mondo mentre l'ebbe
<i>Io</i> 20,4: currebant autem duo simul et ille alius discipulus praecurrit citius Petro et venit primus ad monumentum		VI,4: vola dinanze al lento correr mio
<i>Sap</i> 10,17: deduxit illos in via mirabili et fuit illis in velamento diei et in luce stellarum nocte <i>Ex</i> 34,33: posuit velamen super faciem suam		XI, 5: i be' pensier' celati XI, 12: mi governa il velo
<i>Gal</i> 2,20 vivo autem iam non ego, vivit vero in me Christus		XV, 10-11: come posson queste membra / da lo spirito lor viver lontane?
<i>Io</i> 16,33: ego vici mundum		CCCLIX, 49-50: palma è victoria, et io, giovane anchora, / vinsi il mondo et me stessa
<i>Apc</i> 7,17: absterget Deum omnem lacrimam ab oculis eorum		CCCLIX, 67-70: I' piango; et ella il volto / co le sue man' m'asciuga, et poi sospira / dolcemente, et s'adira / con parole che i sassi romper ponno

Aspecte scripturistice în opera lui Petrarca...

Textul biblic	Textul ipotetic intermediar	Textul din <i>Canțonier</i>
<i>Mt</i> 27,51: Et petrae scissae sunt		CCCLIX, 70: con parole che i sassi romper ponno
<i>Apc</i> 12,1: „Et signum magnum paruit in caelo mulier amicta sole et luna sub pedibus eius” <i>Ct</i> 6,9: pulchra ut luna, electa ut sol		CCCLXVI, 1: di sol vestita
<i>Io</i> 1,9: lux vera quae inluminat		CCCLXVI, 2-3: ‘l sommo Sole [...] ‘n te sua luce ascose
<i>Ct</i> 6,9: aurora consurgens		
<i>Mt</i> 25,1-15: decem virginibus [...] quinque autem ex eis erant fatuae et quinque prudentes [...] fatuae autem sapientibus dixerunt date nobis de oleo vestro	Petru de Blois, <i>PL</i> , 207, p. 664: haec est virgo sapiens Adam de Perseigne, <i>PL</i> , 211, p. 748: Virgo quippe prudentissima oleum in lampade habuit Pseudo-Ildefonso de Toledo, <i>PL</i> , 96, p. 258: Virgo sancta, virgo prudens, et una ex numero prudentium virginum, virgo pulcherri- ma, virgo pudica.	CCCLXVI, 14-16: Vergine saggia, et del bel numero una / de le beate vergini prudenti / anzi la prima et con più chiara lampa

Anexa 5. Sinopsa III – Trimiteri biblice în *Antiquis Illustrioribus*

Textul biblic	Textul ipotetic intermediar	Textul din <i>Antiquis Illustrioribus</i>
<i>Eph</i> 4,15: veritatem autem facientes in caritate, <i>2Th</i> 2,10: eo quod caritatem veritatis non receperunt ut salvi fierent <i>2Io</i> 1,3 Erit nobiscum gratia, misericordia, pax a Deo Patre et a Iesu Christo, Filio Patris, in veritate et caritate.		<i>Familiares</i> XXIV, 3: a vera caritate
<i>Mc</i> 8,36: quid enim proderit homini si lucretur mundum totum et detrimentum faciat animae suae		<i>Familiares</i> XXIV, 3: quid iuvat alios docere [...] si te interim ipse non audias
<i>Mt</i> 18,15-17: si autem peccaverit in te frater tuus vade et corripe eum <i>Mt</i> 18,21-22: Domine quotiens peccabit in me frater meus et dimittam ei usque septies [...] usque septuagies septies		<i>Familiares</i> XXIV, 3: Fraternali consilii
<i>Io</i> 1,10: et mundus eum non cognovit <i>Io</i> 1,26: medius autem vestrum stetit quem vos non scitis.	Caelius Sedulius, „Hymnus II”, <i>A solis ortus</i> : Venter puellae baiulat / Secreta quae non noverat D. Alighieri, <i>Inferno</i> , I: quel Dio che tu non conoscesti	<i>Familiares</i> XXIV, 3: MCCCXLV anno ab ortu Dei illius quem tu non noveras
<i>Mt</i> 13,21-22: non habet in se radicem sed est temporalis, facta autem tribulatione et persecutione propter verbum continuo scandalizatur, sollicitudo saeculi istius et fallacia divitiarum suffocat verbum		<i>Familiares</i> XXIV, 4: temporum adversitas, ingeniorum hebetudo et segnities, cupiditas

Aspecte scripturistice în opera lui Petrarca...

Textul biblic	Textul ipotetic intermediar	Textul din <i>Antiquis Illustrioribus</i>
<i>Io</i> 1,10: et mundus eum non cognovit <i>Io</i> 1,26: medius autem vestrum stetit quem vos non scitis.		<i>Familiares</i> XXIV, 5: anno ab ortu eius quem an tu rite noveris incertum habeo MCCCXLVIII
<i>Io</i> 1,10: et mundus eum non cognovit <i>Io</i> 1,26: medius autem vestrum stetit quem vos non scitis.		<i>Familiares</i> XXIV, 6: ab ortu eius, quem utinam novisse
<i>Apc</i> 10,10: et accepi librum de manu angeli et devoravi eum et erat in ore meo tamquam mel dulce		<i>Familiares</i> XXIV, 6: labiis gustatae dulcedinis
<i>Io</i> 1,10: et mundus eum non cognovit <i>Io</i> 1,26: medius autem vestrum stetit quem vos non scitis.		<i>Familiares</i> XXIV, 7: Anno eius quem Dominus tuus persequi maluit quam nosse MCCCL
<i>Io</i> 1,10: et mundus eum non cognovit <i>Io</i> 1,26: medius autem vestrum stetit quem vos non scitis.		<i>Familiares</i> XXIV, 8: anno ab ortu eius, quem, si paulo vixisses diutius, cernere vel natum audire potuisses, MCCCL
<i>Ps</i> 31,9: Nolite fieri sicut equus et mulus, quibus non est intellectus; in camo et freno maxillas eorum constringe	<i>Secretum, Liber primus</i> [10.6]: fraeno motus animi coherceat	<i>Familiares</i> XXIV, 9: fraenare animum ac linguam subdifficile est
	<i>Aurora lucis rutilat:</i> pede conculcans tartara	<i>Familiares</i> XXIV, 11: spoliataque Tartara
<i>Ps</i> 46,3: rex magnus super omnem terram <i>Ps</i> 94,3: rex magnus super omnes deos, <i>Tim</i> 6,15: rex regum et Dominus dominantium	<i>Aurora lucis rutilat:</i> rex fortissimus <i>Attende Domine:</i> Ad te Rex summe, omnium redemptor	<i>Familiares</i> XXIV, 11: summi Regis
	<i>Aurora lucis rutilat:</i> victor surgit de funere	<i>Familiares</i> XXIV, 11: magno certamine victor
	<i>Aurora lucis rutilat:</i> gemens infernus ululat <i>Eneida</i> VI, 573: horrisono stridentes cardine	<i>Familiares</i> XXIV, 11: horrisono convulsit cardine

Textul biblic	Textul ipotetic intermediar	Textul din <i>Antiquis Illustrioribus</i>
<p><i>Ps</i> 106,6: quia contrivit portas aereas et vectes ferreos confregit</p> <p><i>Ez</i> 41,24: Ostiis erant duae valvae versatiles usque ad parietem, valvae duae ostio uni et valvae duae ostio alteri</p>		<p><i>Familiares</i> XXIV, 11: valvae</p>
<p><i>Io</i> 1,10: et mundus eum non cognovit</p> <p><i>Io</i> 1,26: medius autem vestrum stetit quem vos non scitis.</p>		<p><i>Familiares</i> XXIV, 11: Haec ego nosse velim</p>

Bibliografie

Surse primare

Operele lui Francesco Petrarca

- PETRARCA, Francesco, *Le familiari*, V. Rossi și U. Bosco (eds.), Florența, Edizione Nazionale, 1933-1942.
- PETRARCA, Francesco, *De vita solitaria*, în G. Martellotti, P. G. Ricci, E. Carrara, E. Bianchi (eds.), *Francesco Petrarca. Prose*, Milano-Napoli, Riccardo Ricciardi Editore, 1955.
- PETRARCA, Francesco, *Prose*, F. Martellotti, P. G. Ricci, E. Carrara, E. Bianchi (eds.), Milano-Napoli, Riccardo Ricciardi Editore, 1955.
- PETRARCA, Francesco, *Canzoniere*, Gianfranco Contini (ed.), Torino, Einaudi, 1964.
- PETRARCA, Francesco, *Le Familiari*, Ugo Dotti (trad. și ed.), 2 volume, Urbino, Argalía, 1974.
- PETRARCA, Francesco, *Secretum*, Enrico Fenzi (trad. și ed.), Milano, Mursia, 1992.
- PETRARCA, Francesco, *Secretum*, Ugo Dotti (trad. și ed.), Roma, Archivio Guido Izzi, 1993.
- PETRARCA, Francesco, *Rerum Familiarium Libri*, operă consultată la adresa www.cassiciaco.it/navigazione/scriptorium/testi%20medioevo/petrarca/familiares/familiares.html (07.04.2016).
- PETRARCA, Francesco, *Opere. Canzoniere – Trionfi – Familiarium Rerum Libri*, con testo a fronte, Florența, Sansoni, 1993.
- PETRARCA, Francesco, *Taina mea sau zbuciumul patimilor mele*, traducere de Mircea Platon și Alina Horvath, Iași, Agora, 1995.

- PETRARCA, Francesco, *Canzoniere*, Marco Santagata (ed.), A. Mondadori, Milano, 1996.
- PETRARCA, Francesco, *Canzoniere – Rerum Vulgarium Fragmenta*, Rosanna Bettarini (ed.), 2 volume, Torino, Einaudi, 2005.
- PETRARCA, Francesco, *Antiquis illustrioribus – Către mai vestiții înaintași*, ediție bilingvă, Introducere, traducere, note și comentarii de Mihaela Paraschiv, Iași, Editura Junimea, 2009.
- PETRARCA, Francesco, *Canzoniere – Canțonierul*, traducere de Eta Boeriu, «Biblioteca italiana», București, Humanitas, 2011.
- PETRARCA, Francesco, *Despre ignoranță: a sa și a multora*, traducere de Ioana Costa, Iași, Polirom, 2016.

Ediții ale Bibliei

- Biblia Sacra iuxta vulgatam versionem*, Stuttgart, Württembergische Bibelanstalt, 1969.
- Nova Vulgata Bibliorum Sacrorum Editio*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1979, consultată la adresa http://www.vatican.va/archive/bible/nova_vulgata/documents/nova-vulgata_index_lt.html (11.05.2019).
- Psalmii*, București, Arhiepiscopia Romano-Catolică de București, «Biblioteca Scripturii», 1993.
- Biblia Sacra iuxta vulgatam versionem*, Robert Weber & Roger Gryson (eds.), Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2007.
- Biblia*, București, Institutul Biblic și de Misiune Ortodoxă, 2008.
- La Bibbia di Gerusalemme*, Bologna, Edizioni Dehoniane, 2008.
- Biblia*, Iași, Departamentul de Cercetare Biblică, 2016.

Alte surse primare

- Aurora Lucis Rutilat*, consultat la adresa <https://www.catholic.org/encyclopedia/view.php?id=1283> (5.05.2019).
- Fragmenta mariana*, 3, în Jacques Paul Migne (ed.), *Patrologia Latina*, 211, ediție consultată la adresa http://www.documentacatholicaomnia.eu/1815-1875,_Migne,_Patrologia_Latina_01._Rerum_Conspectus_Pro_Tomis_Ordinatus,_MLT.html (24.12.2018).

- Statuta Ordo Chartusiensis*, consultate la adresa <http://www.chartreux.org/la/scriptum/statuta-liber-3.php> (14.05.2019).
- ALIGHIERI, Dante, *Divina Comedie – Paradisul*, traducere de Eta Boeriu, București, Minerva, «Biblioteca pentru toți», 1982.
- ALIGHIERI Dante, *La Divina Commedia*, Milano, Hoepli, 2011.
- ALIGHIERI Dante, *Divina Comedie – Infernul*, traducere de Marian Papahagi, București, Humanitas, «Biblioteca italiana», 2012.
- AUGUSTIN, Sfântul, *Quaestiones in Heptateucum* 2,73, în *Corpus Scriptorum ecclesiasticorum latinorum*, vol. XXVIII (sect. III, pars 3), recensuit Iosephus Zycha, F. Tempsky, Vindobonae, 1895.
- AUGUSTIN, Sfântul, *Opera Omnia*, consultată la adresa <http://www.augustinus.it/latino/cdd/index2.htm> (27.02.2016).
- AUGUSTIN, Sfântul, *Confesiuni*, ediție bilingvă, traducere, introducere și note de Eugen Munteanu, București, Humanitas, 2018, text consultat și în traducerea italiană la adresa: www.augustinus.it/italiano/confessioni/index2.htm (28.12.2018).
- AUGUSTIN, Sfântul, *Epistola* 28.2, text consultat la adresa: <http://www.augustinus.it/latino/lettere/index2.htm> (30.12.2018).
- AUGUSTIN, Sfântul, *Enarrationes in Psalmos*, In psalmo 55, 14, text consultat la adresa: http://www.augustinus.it/latino/esposizioni_salmi/index2.htm (14.04.2019).
- AUGUSTIN, Sfântul, *De Civitate Dei*, text consultat la adresa: <http://www.augustinus.it/italiano/cdd/index2.htm> (16.05.2019).
- BERNARD DE CLAIRVAUX, Sfântul, *Opera omnia*, vol. II, tomo IV, Parigi, J. P. Migne (ed.), 1862.
- BERNARD DE CLAIRVAUX, Sfântul, *Sermones in Cantica Canticorum*, în Sfântul Bernard de Clairvaux, *Opera omnia*, J. P. Migne (ed.), vol. II, tomo IV, Paris, 1862, operă consultată la adresa http://www.documentacatholicaomnia.eu/25_10_10-_Ad_Omnia_Rerum_Conspectus.html (15.02.2019).
- DE VORAGINE, Jacques, *Legenda de aur*, I, Cluj-Napoca, Dacia, 1998.
- GRIGORE CEL MARE, Sfântul, *Homiliae in Evangelia*, I, II 2, Freiburg-Basel-Wien, Herder, 1997-1998.
- GIOVANNI DELLA CROCE, Santo, *Opere*, Roma, Postulazione generale dei carmelitani scalzi, 1998.

- HORATIUS, Flaccus Quintus, *Ars Poetica*, consultată la adresa <http://www.thelatinlibrary.com/horace/arspoet.shtml> (10.09.2015).
- IOAN AL CRUCII, Sfântul, *Integrala operei poetice*, ediție îngrijită, prefată și note de Anca Crivăț, versiuni românești de Anca Crivăț și Răzvan Codrescu, București, Editura Christiana, 2003, consultat la adresa: <http://razvan-codrescu.blogspot.com/2008/01/sfntul-ioan-al-crucii-poemele-majore.html> (27.03.2019).
- JÉRÔME, Saint, „Epistula XXII ad Eustochium”, 22.6, în Saint Jérôme, *Lettres*, Tome I, texte établi et traduit par Jérôme Labourt, Paris, Société d'édition «Les belles lettres», 1982.
- MIGNE, Jacques Paul (ed.), *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*, consultată la adresa <http://www.patristica.net/latina/> (15.01.2019).
- MIGNE, Jacques Paul (ed.), *Patrologia Latina*, 207, ediție consultată la adresa http://www.documentacatholicaomnia.eu/25_10_10-_Ad_Omnia_Rerum_Conspectus.html (26.01.2019).
- MIGNE, Jacques Paul (ed.), *Patrologia Latina*, 96, ediție consultată la adresa http://www.documentacatholicaomnia.eu/1815-1875,_Migne,_Patrologia_Latina_01._Rerum_Conspectus_Pro_Tomis_Ordinatus,_MLT.html (24.12.2018).
- OVIDIUS, Publius Naso, *Opere, Remedia Amoris*, Chișinău, Gunivas, 2001.
- PROPERTIUS, *Elegii*, Traducere, note și indice de nume de Ioan Micu, Iași, Institutul european, 2014.
- QUINTILIANUS, Marcus Fabius, *Arta oratorică*, traducere de Marta Hetco, București, Minerva, «Biblioteca pentru toți», 1974.
- QUINTILIANUS, Marcus Fabius, *Institutio oratoria*, text consultat la adresa <https://ryanfb.github.io/loebolus-data/L124N.pdf> (15.02.2019).
- SAINT-THIERRY, Guillaume de, *Lettre aux frères du Mont-Dieu* introduction, texte critique, traduction et notes par Jean Déchanet, Paris, Éditions du Cerf, coll. «Sources chrétiennes», 1975.

- SARESBERIENSIS, Ioan, „Metalogicus e codice manuscripto Cantabrigiensis”, în Ioannis Saresberiensis, *Policraticus sive De nugis Curialium, et vestigiis Philosophorum libri octo*, Lugduni Batavorum, ex officina Ioannis Maire, 1644.
- SEDULIUS, Caelius, „Hymnus II” în *Opera omnia*, recensuit et commentario critico instruxit Johannes Huemer, Vindobonae, apud C. Geroldi filium Bibliopolam Academiae 1885, pp. 163-167, volum consultat la adresa <https://www.scribd.com/doc/40048412/CSEL-X> (30.04.2019).
- SENECA, Lucius Annaeus, *Epistole către Lucilius*, Iași – București, Polirom, 2007-2008.
- UGO DI SAN CARO, *In universum Vetus et Novum Testamentum*, II, Lugduni, sumptibus Joannis Antonii Huguestan et Guillelmi Barbier, 1661.
- UGO DI SAN CARO, *In universum Vetus et Novum Testamentum*, VII, Lugduni, sumptibus Joannis Antonii Huguestan et Guillelmi Barbier, 1661.
- VERGILIUS, Maro Publius, *Eneida*, traducere de Dan Slușanschi, Oradea, Ratio et Revelatio, 2014.
- VINSAUF, Geoffrey of, *Poetria Nova*, Toronto, Pontifical Institute for Medieval Studies, 1967.

Surse secundare

Volume și studii critice

- AMATURO, Raffaele, *Petrarca*, «LIL», Bari, Laterza 1971.
- ANTOGNINI, Roberta „*Familiarium rerum liber*”, în Teodolinda Barolini & H. Wayne Storey (eds.), *Petrarch and the textual origin of interpretation*, Leiden-Boston, Brill 2007.
- ANTOGNINI, Roberta, *Il progetto autobiografico delle Familiare di Petrarca*, Milano, LED, 2008.
- ARIANI, Marco, *Petrarca*, Roma, Salerno editrice, 1999.
- ASOR ROSA, Alberto, *Genus italicum – Saggi sulla identità letteraria italiana nel corso del tempo*, Torino, Einaudi, 1997.

- AUERBACH, Erich, *Literary Language and Its Public in Late Latin Antiquity and in the Middle Ages*, Princeton NJ, UP, 1993.
- AUSTIN, John Langshaw, *How to do things with words*, Harvard, UP, 1962.
- BABOTA, Vasile, „The Vulgata in Church Tradition”, lucrare prezentată la conferința organizată de Hellenic Bible Society, Atena, 12-13 decembrie, 2014, consultată la adresa https://www.academia.edu/23366211/_The_Vulgata_in_Church_Tradition_ (16.05.2019).
- BAGLIO, Marco, „San Paolo nella biblioteca del Petrarca: le postille del codice di Napoli e Par. Lat. 1762” în *Aevum*, 82, 2008, pp. 357-427.
- BAKHTIN, Mikhail, *Art and Answerability*, Texas, UP, 1990.
- BALLARINI, Marco, *Lo Spirito e le lettere. I. Da San Francesco a Petrarca*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2015.
- BARILLI, Renato, *Rhetoric*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1987.
- BAROLINI, Teodolinda, „The Self in the Labyrinth of Time”, în Victoria Kirkham & Armando Maggi, *Petrarch: A Critical Guide to Complete Works*, Chicago, UP, 2009, pp. 33-57.
- BAROLINI, Teodolinda & STOREY, H. Wayne (eds.), *Petrarch and the Textual Origin of Interpretation*, Leiden-Boston, Brill, 2007.
- BARON, Hans, *Petrarch's Secretum: Its Making and Its Meaning*, Cambridge, Medieval Academy of America, 1985.
- BARSELLA, Susanna, „A Humanistic Approach to Religious Solitude”, în V. Kirkham & A. Maggi (eds.), *Petrarch: A Critical Guide to the Complete Works*, Chicago, UP, 2009.
- BARTHES, Roland, „Imaginarea semnului”, în Roland Barthes *et al.*, *Pentru o teorie a textului*, București, Univers, 1980, pp. 120-126.
- BEAUCHAMP, Paul, „Accomplir les écritures: un chemin de théologie biblique”, în *Revue Biblique* (1946-) vol. 99, nr. 1 (1992), p. 132-62, articol consultat la adresa: <http://www.jstor.org/stable/44089094> (28.12.2018).
- BERKLEY W. Timothy, *From a broken covenant to circumcision of the heart: Pauline intertextual exegesis in Romans 2:17-29*, SBL Dissertation Series, Atlanta, 2000.

- BETTARINI, Rosanna, „Introduzione”, în F. Petrarca *Cazoniere – Rerum Vulgarium Fragmenta*, 2 volume, Torino, Einaudi, 2005.
- BETTARINI, Rosanna, „Note”, în Francesco Petrarca, *Cazoniere – Rerum Vulgarium Fragmenta*, 2 volume, Torino, Einaudi, 2005.
- BILLANOVICH, Giuseppe, *Petrarca letterato – Lo scrittoio del Petrarca*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1947.
- BILLANOVICH, Giuseppe, „Un ignoto fratello del Petrarca”, în *Italia medioevale e umanistica*, nr. 25, 1982, pp. 375-380.
- BLOOM, Harold, *The Anxiety of Influence*, Oxford, UP, 1973.
- BORGES, Jorge Luis, *Otras inquisiciones*, Buenos Aires, Emecé, 1960.
- BOT, Ioana, *Eminescu și lirica românească de azi*, Dacia, Cluj Napoca, 1990.
- BOYARIN, Daniel, „Origen as theorist of allegory: Alexandrian contexts” în Rita Copeland & Peter Struck (eds.), *The Cambridge Companion to Allegory*, Cambridge, UP, 2010.
- BREMOND, Claude & LE GOFF, Jacques & SCHMITT, Jean-Claude, „L'«Exemplum»”, în *Typologie des sources du Moyen Age Occidental*, L. Genicot (dir.), fasc. 40, 1982.
- BUFFIERE, Felix, *Les Mythes d'Homère et la Pensée grecque*, Paris, Les Belles Lettres, 1956.
- CARRARA, Enrico, Le «Antiquis illustrioribus», în *Studi petrarcheschi*, I, 1948, pp. 63-96.
- CASEL, Odo, *Il mistero del culto cristiano*, Roma, Borla, 1985.
- CASTLE, Gregory, *The Literary Theory Handbook*, Londra, Wiley Blackwell, 2013.
- CELENZA, Christopher S., *Petrarch – Everywhere a Wanderer*, Londra, Reaktion Books, 2017.
- CERCHI, Paolo, „Plinio il Giovane (*Epistolae*, I, 1) e Petrarca (*Fam.* I, 1), în *Rassegna Europea di Letteratura Italiana*, nr 24, 2004, pp. 101-105.
- CHENU, Marie Dominique, *La théologie au douzième siècle*, Paris, Vrin, 1957.
- CHESSA, Silvia, *Il profumo del sacro nel Canzoniere di Petrarca*, Florența, Società Editrice Fiorentina, 2005.
- CHOURAQUI, André, „Liminaire pour louanges”, text consultat la adresa <http://nachouraqui.tripod.com/id72.htm> (14.04.2019).

Aspecte scripturistice în opera lui Petrarca...

- COCHIN, Henry, *La chronologie du Canzoniere de Pétrarque*, Paris, Bouillon, 1898.
- COMPAGNON, Antoine, *La seconde main ou le travail de la citation*, Paris, Ed. du Seuil, 1979.
- CONTINI, Gianfranco, „Preliminari sulla lingua del Petrarca”, în *Varianti e altra linguistica – Una raccolta di saggi (1938-1968)*, Torino, Einaudi 1970, pp. 169-192.
- CORTI, Maria, *Principi della comunicazione letteraria*, Milano, Bompiani, 1976.
- COSERIU, Eugenio, *Introdúcere în lingvistică*, Cluj-Napoca, Echinoc, 1999.
- CRANE, Thomas Frederik (ed.), *The «exempla» or illustrative stories from the «sermones vulgares» of Jacques de Vitry*, Londra, ediție anastatică, 1967.
- CREMASCOLI, Giuseppe, LEONARDI, Claudio (eds.), *La Bibbia nel medioevo*, Bologna, Dehoniane, 1996.
- CURTIUS, Ernst Robert, *Letteratura latina e medioevo europeo*, Florența, La nuova Italia, 2002, pp. 255-273.
- DOTTI, Ugo, *Le familiari I-XI*, vol. 2, Urbino, Argalia, 1974.
- DOTTI, Ugo, *Vita di Petrarca*, Bari, Laterza, 1987.
- DOTTI, Ugo, „La «crisi» del *Secretum* e i suoi sviluppi”, în Francesco Petrarca, *Secretum*, Ugo Dotti (ed.), Roma, Archivio Guido Izzi, 1993, pp. V-XLIV.
- EISNER, Martin, „In the Labyrinth of the Library: Petrarch's Cicero, Dante's Virgil, and the Historiography of the Renaissance”, *Renaissance Quarterly*, 67, no. 3 (2014), pp. 755-790, articol consultat la adresa: https://www.jstor.org/stable/10.1086/678774?read-now=1&refreqid=excelsior%3Af0782430dcebb1dc425442c9bbe5817e&seq=16#page_scan_tab_contents (1.05.2019).
- FEKETE, Monica, *Il topos del locus amoenus nella letteratura italiana del Medioevo e del Rinascimento*, Cluj-Napoca, Presa Universitară Clujeană, 2008.
- FORESTI, Arnaldo, „Un saluto e un sospiro di Francesco Petrarca”, în *Emporium*, vol. XLVIII, nr. 238, 1918, pp. 21-27.
- FOUCAULT, Michel, *Naissance de la clinique*, Paris, PUF, 1972.

- FRYE, Northrop, *Marele Cod – Biblia și literatura*, Atlas, București, 1999.
- FUMAGALLI, Edoardo, „Petrarca e la Bibbia”, în *La Bibbia nella Letteratura italiana*, vol. V, Brescia, Morcelliana, 2013.
- FUMAGALLI, Edoardo, „Petrarca e la Bibbia” în *Nuova Secondaria – Ricerca*, nr. 1, septembrie 2012, pp. 13-64, articol consultat la adresa: https://ecitydoc.com/download/petrarca-e-la-bibbia_pdf (10.05.2014).
- GAMBERO Luigi (ed.), *Testi Mariani del secondo millennio*, vol. IV, Roma, Città Nuova, 1996.
- GAMBERO Luigi, „De laudibus beatae Mariae virginis”, în Luigi Gambero (ed.), *Testi Mariani del secondo millennio*, vol. IV, Città Nuova, 1996, Roma, pp. 198-207.
- GHERGHEL, Valeriu, „Scrișul și imaginea în Evul Mediu: o răsturnare”, în *Imagine și text*, G. Bondor, C. Nae (coord.), Iași, Editura Universității Al. I. Cuza, 2013, pp. 175-184.
- GOLETTI, Giulio, „Il breviar del Petrarca”, în Michele Feo, *Petrarca nel tempo*, Arezzo, Badecchi&Vivaldi, 2004, pp. 513-515.
- GREIMAS, A. Julien & COURTES Joseph, *Sémiotique: Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Paris, Classiques Hachette, 1979.
- Grupul μ, „Douze bribes pour décoller (en 40.000 signes)” în *Revue d'esthétique*, nr. 3/4, 1978, pp. 11-41.
- GUARDINI, Romano, *La morte di Socrate*, Milano, Longanesi & C., 1948.
- HAYS, B. Richard, *Echoes of Scripture in the Letters of Paul*, Yale UP, New Haven, 1989.
- HUIZINGA Johan, *Homo ludens, încercare de determinare a elementului ludic al culturii*, București, Humanitas, «Filozofie», 2012.
- ILIESCU, Nicolae, *Il Canzoniere petrarchesco e Sant'Agostino*, Roma, Società Accademica Romana, «Collana di studi e saggi», 1962.
- JENNY, Laurent, „The Strategy of Form”, în *French Literary Theory Today*, Tzvetan Todorov (ed.), translated by R. Carter, Cambridge, UP, 1982.
- KEESMAAT, C. Sylvia, *Paul and his Story: (Re)Interpreting the Exodus Tradition* în „Journal for the Study of New Testament Supply”, Academic Press, Sheffield, 1999.

- KIRKHAM, Victoria & MAGGI, Armando (eds.), *Petrarch. A critical Guide to the Complete Works*, Chicago, UP, 2009.
- KRISTEVA, Julia, „Problemele structurării textului”, în Roland Barthes *et al.*, *Pentru o teorie a textului*, București, Univers, 1980.
- LAGRANGE, Marie-Joseph, *La méthode historique*, Paris, Editions du Cerf, 1966.
- LA REGINA, Silvia, „«Se ben ricordo»: Memoria e intertesto nella Commedia di Dante”, în *Revista de Italianistica*, nr. 18, 2009, pp. 139-161, articol consultat la adresa <http://www.revistas.usp.br/italianistica/issue/view/4674> (27.03.2013).
- LECLERCQ, Jean, *L'amour des lettres et le desir de Dieu*, Paris, Editions du Cerf, 1957.
- LECLERCQ, Jean, *Spiritualità del medioevo*, Bologna, Edizioni Dehoniane, 1969.
- LECLERCQ, Jean, „Temi monastici nell'opera del Petrarca”, în *Lettere italiane*, nr. 43.1, Florența, Olschki, 1991, pp. 42-54.
- LEONARDI, Claudio, „L'esegesi biblica medievale come problema storico”, în Beryl Smalley, *Lo studio della Bibbia nel medioevo*, Bologna, Il Mulino, 1972.
- MAGGI, Armando, „You Will Be My Solitude” – Solitude as Profecy – *De vita solitaria*, în V. Kirkham, A. Maggi (eds.), *Petrarch: A Critical Guide to Complete Works*, Chicago, UP, 2009, pp. 179-195.
- MALDINA, Nicolò, „Petrarca e il libro dei «Salmi». Materiali per la struttura dei «Rerum vulgarium fragmenta»”, în *Lettere Italiane*, vol. 66, nr. 4, 2014, pp. 543–558, articol consultat la adresa: www.jstor.org/stable/26240858 (12.04.2019).
- MARSH, David, „The Burning Question – Crisis And Cosmology In The Secret – Secretum” în V. Kirkham, A. Maggi (eds.) *Petrarch: A Critical Guide to Complete Works*, Chicago, UP, 2009, pp. 211-217.
- MARTELOTI, Giuseppe, „La questione dei due Seneca da Petrarca a Benvenuto”, în *Italia medioevale e umanistica*, XV, 1972, pp. 149-160.
- MARTINELLI, Bortolo, *Il Secretum conteso*, Napoli, Loffredo, 1982.
- MARTINI, Carlo Maria, „San Benedetto e la *lectio divina*” (omilie în Domul din Milano, 26 aprilie 1980), consultată la adresa: <http://www.ora-et-labora.net/lectiodivina.html> (30.12.2018).

- MATTER, E. Ann, Petrarch's Personal Psalms în V. Kirkham & A. Maggi (eds.), *Petrarch. A critical Guide to the Complete Works*, Chicago, UP, 2009, pp.219-227.
- MAZZOTTA, F. Giuseppe, „Petrarch's Epistolary Epic”, în V. Kirkham & A. Maggi, *Petrarch: A Critical Guide to Complete Works*, Chicago, UP, 2009, pp. 309-317.
- MELLO, Alberto, „Il libro della vita”, lucrare susținută în cadrul cursului de perfecționare organizat de Facultatea de științe biblice și arheologice „Studium franciscanum”, ediția 42^o, Ierusalim, 2017, text consultat la adresa: <http://www.sbf.custodia.org/detail.asp?c=1&p=0&id=5457> (12.04.2019).
- MERCURI, Roberto, „Il metodo intertestuale nella Commedia”, în *Critica del testo*, nr 18/1, 2011, pp. 111-151.
- MEYER, Herman, *The Poetics of Quotation in the European Novel*, translated by Th. and Y. Ziolkowski, Princeton, UP, 1968.
- MOSLEY, Joanne, *Edith Stein Modern Saint and Martyr*, New York, Paulist Press, 2004, volum consultat la adresa <https://books.google.ro/books?id=q41DagAAQBAJ&pg=PT15&lpg=PT15&dq=secretum+meum+edith+stein&source=bl&ots=G-ckdmvhYb&sig=-1Jrme9fsPQ21oIjwwIXZcrNeNo&hl=ro&sa=X&ved=0ahUKEwjh9sP4vI3LAhWFxxQKHQtNAUcQ6AEIJDAB#v=onepage&q=secretum%20meum%20edith%20stein&f=false> (23.02.2016).
- MOYISE, Steve, „Intertextuality and Biblical Studies: A Review”, în *Verbum et ecclesia*, nr. 23/2, august, 2002, pp. 418-431, articol consultat la adresa <https://verbumetecclisia.org.za/index.php/ve/article/view/1211/1653> (16.05.2019).
- OLIVIERI, Serena, recenzie la H. Baron, *Petrarch's Secretum. Its making and its meaning*, Cambridge, Massachussets, Medieval Academy of America, 1985, consultată la adresa <http://www.uniba.it/ricerca/dipartimenti/lelia/offerta-formativa/dottorato/recensioni-da-par-te-dei-dottorandi-di-alcuni-saggi-significativi-sullargomento-1/Recensione%20-Olivieri%20Serena.pdf> (9.02.2016).
- PACCA, Vinicio, *Petrarca*, Bari, Laterza, 1998.
- PARASCHIV, Mihaela, „Introducere”, în F. Petrarca, *Antiquis illustrioribus – Către cei mai vestiți înaintași*, Iași, Editura Junimea, 2009. (pp. 5-25).

- PARASCHIV, Mihaela, „Note”, în F. Petrarca, *Antiquis illustrioribus – Către cei mai vestiți înaintași*, Iași, Editura Junimea, 2009.
- PAZZAGLIA, Mario, *Letteratura italiana vol. 1 – Dal Medioevo all’Umanesimo*, Bologna, Zanichelli, 1993.
- PELLEGRIN, Elisabeth, „Nouveaux manuscrits annotés par Pétrarque à la Bibliothèque nationale de Paris”, în *Scriptorium*, nr. 2, 1951, pp. 265-278.
- PETERSON, Thomas E., *Petrarch’s Fragmenta – The Narrative and Theological Unity of Rerum Vulgarium Fragmenta*, Toronto, UP, 2016.
- PÉPIN, Jean, *Mythe et Allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Paris, Montaigne, 1958.
- PETRUCCI, Armando, *La scrittura di Francesco Petrarca*, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1967.
- PONTE, Giovanni, „Nella selva del Petrarca: la discussa data del *Secretum*”, în *Giornale storico della Letteratura italiana*, nr. 167, 1990, pp.1-63.
- POZZI, Giovanni, *Alternatim*, «Il ramo d’oro», Milano, Adelphi, 1996.
- POZZI, Giovanni, „Petrarca, i Padri e soprattutto la Bibbia”, în Giovanni Pozzi, *Alternatim*, «Il ramo d’oro», Milano, Adelphi, 1996, pp. 143-188.
- QUILLEN, Carol Everhart, *Rereading the Renaissance: Petrarch, Augustine, and the Language of Humanism*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1998.
- RICARDOU, Jean, *Pour une théorie du nouveau roman*, Éditions du Seuil, Paris, 1971.
- RIFATERRE, Michael, *La production du texte*, Paris, Éditions du Seuil, 1979.
- RICO, Francisco, *Vida u obra del Petrarca. I. Lectura del Secretum*, Padova, Antenore, 1974.
- RICCO, Francisco & MARCOZZI, Luca, „Francesco Petrarca. Profilo biografico (1304-1374)”, în Francisco Rico, *I venerdì del Petrarca*, Milano, Adelphi, 2016.
- RICO, Francisco, „Prólogos al «Canzoniere» (‘Rerum Vulgarium Fragmenta’, I-III).” *Annali Della Scuola Normale Superiore Di Pisa, Classe Di Lettere e Filosofia*, nr. 3, 1988, pp. 1071–1104, articol consultat la adresa: www.jstor.org/stable/24307535 (28.12.2018).

- RICO, Francisco, „Il nucleo della «Posteritati» (e le autobiografie di Petrarca)”, în *Motivi e forme delle «Familiari» di Francesco Petrarca*, Atti del convegno di Gargnano del Garda (2-5 octombrie 2002), Claudia Berra (ed.), Milano, Cisalpino 2003.
- ROCHE, P. Thomas, „The Calendrical Structure of Petrarch's Canzoniere”, în *Studies in Philology*, no. 2, 1974, pp. 152-172.
- SANTAGATA, Marco, *Dal sonetto al Canzoniere. Ricerche sulla preistoria e la costituzione di un genere*, Padova, Liviniana, 1979.
- SANTAGATA, Marco, *I frammenti dell'anima. Storia e racconto nel Canzoniere di Petrarca*, Bologna, Il Mulino, 1992.
- SANTAGATA, Marco, *L'amoroso pensiero. Petrarca e il romanzo di Laura*, Milano, Mondadori, 2014.
- SAPEGNO, Natalino, *Storia della letteratura italiana*, vol. III, Milano, Garzanti, 1984.
- SAPEGNO, Natalino, „Francesco Petrarca” în *Storia della letteratura italiana*, vol. III, Milano, Garzanti, 1984.
- SCARANO, Nicola, *Francesco Petrarca*, Ercolano, Poligrafica & Cartevalori stampa, 1971.
- SCHMITT, Jean Claude, „Jeunes” et danse dans les chevaux de bois. Le folklore méridional dans la littérature des „exempla” (XIII-XIV siècles), în *Cahiers de Fanjeaux*, nr. 11, 1976.
- SEGRE, Cesare, *Avviamento all'analisi del testo letterario*, Torino, Einaudi, 1998.
- SMALLEY, Beryl, *Lo studio della Bibbia nel medioevo*, Bologna, Il Mulino, 1972.
- STEIN, Edith, *Scienza crucis*, Roma Morena, Edizioni OCD, 2011.
- STELLA, Francesco, „La trasmissione nella letteratura: La poesia”, în Giuseppe Cremascoli, Claudio Leonardi (eds.), *La Bibbia nel medioevo*, Bologna, Dehoniane, 1996.
- VALLI, Norberto, *Liturgia dall'VIII al XIX secolo*, vol. I, consultat la adresa <http://www.storiadellachiesa.it/glossary/liturgia-dallviii-al-xix-secolo-e-la-chiesa-in-italia/> (25.01.2019).
- WILKINS, H. Ernest, „The Evolution of the Canzoniere of Petrarch”, în *PMLA*, nr. 2, 1948, pp. 412-455, articol consultat la adresa: www.jstor.org/stable/459424 (14.12.2018).

- WILKINS, H. Ernest, *The Making of „Canzoniere” and Other Petrarchan Studies*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1951.
- WILKINS, H. Ernest, *Life of Petrarch*, Chicago, UP, 1961.
- ZAHAVI, Tzvee, „Biblical Theory and criticism”, în M. Gronden, M. Kreiswirth, I Szeman (eds.), *The John Hopkins Guide to Literary Theory & Criticism*, Baltimore, J. Hopkins UP, 2005, pp. 113-116.
- ZANZOTTO, Andrea, „Introduzione”, în F. Petrarca, *Rime*, Milano, Rizzoli, 1976.
- ZARRI, Adriana, *Teologia del quotidiano*, Torino, Einaudi, 2012.
- ZINK, Michel, „Literatură/literaturi”, articol de dicționar, în Jacques Goff (coord.), *Dicționar tematic al Evului Mediu Occidental*, Iași, Polirom, 2002.
- ZOTTOLI, Angel Andrea, „Il numero solare nell'ordinamento dei *Rerum vulgarium fragmenta*”, în *La cultura*, vol. VII, 8:1, 1928, pp. 338-348.

Dicționare și alte opere de referință

- Dizionario etimologico*, Bologna, Zanichelli, 1979.
- Dizionario Latino-Italiano Olivetti*, <https://www.dizionario-latino.com/dizionario-latino-italiano.php?lemma=SECERNO100> (05.04.2016).
- Enciclopedia Italiana Treccani*, <http://www.treccani.it/vocabolario/> (1.05.2019).
- Oxford Latin Dictionary*, P.G.W. Glare (ed.), Oxford, Clarendon Press, 2006.
- The John Hopkins Guide to Literary Theory & Criticism*, M. Gronden, M. Kreiswirth, I. Szeman (eds.), Baltimore, J. Hopkins UP, 2005.
- DE GANDILLAC, M. Patronnier & MICHAUD-QUANTIN Pierre (eds.), *Glossaire du latin philosophique médiéval*, Paris, 1958.
- GOFF, Jacques (ed.), *Dicționar tematic al Evului Mediu Occidental*, Iași, Polirom, 2002.
- ROCCI, Lorenzo, *Vocabolario greco italiano*, trentasettesima edizione, Roma, Società Editrice Dante Alighieri, 1993.

Documente audiovizuale

VARLIERO, Andrea, „«Differente è il caso di chi si applica a meditare la Legge dell'Altissimo» (Sir 38,34). Lo scriba e l'esegeta, volto a volto”, lucrare prezentată la Universitatea Gregoriană în cadrul zilei de studiu: La teologia biblica oggi: l'uno e l'altro testamento, înregistrare consultată la adresa https://www.youtube.com/watch?v=9C_GUiK2jfQ&t=257s (18.07.2017).

Sitografie, documente electronice sau adrese Web

<http://franciscus.isti.cnr.it/Commissione/index.htm> (19.05.2019).

<http://www.augustinus.it/latino/index.htm> (16.05.2019).

<https://www.bibelwissenschaft.de/online-bibeln/ueber-die-online-bibeln/>
(15.01.2019)

<https://www.dizionario-latino.com/dizionario-latino-italiano.php>
(23.05.2019).

<http://www.documentacatholicaomnia.eu/> (25.05.2019).

<http://www.patristica.net/> (15.01.2019).

<https://www.thelatinlibrary.com/> (25.05.2019).

<http://www.treccani.it/> (1.05.2019).

http://www.vatican.va/archive/bible/nova_vulgata/documents/nova-vulgata_index_lt.html (19.05.2019)

PACCA, Vinicio, *Petrarca*, Bari, Laterza, 1998, ediție e-book.

Petrarca, fondator al genului liric modern, promotor al valorilor clasice și precursor al umanismului, este autorul care a lăsat moștenire un volum impresionant de informații biografice, reale și imaginare, fragmente care se transformă, de fapt, într-o povestire unitară, în ambițiosul proiect autobiografic, în reflecția unei experiențe de viață în centrul căreia se află scrisul și lectura, din care fac parte operele investigate în acest volum - *De secreto conflictu curarum mearum*, *Canționierul* și *Familiarium rerum libri*. Rezultă o țesătură intertextuală proliferantă și de o erudiție excepțională, ale cărei fire împletesc rafinat și original limbajul poeziei laice, cu cel biblic și cel filosofic. Tânăra cercetătoare Irina-Cristina Mărginean se dovedește a fi o adevărată temerară care se apleacă cu acribie și rigoare asupra acestor texte cu subiect eminamente laic pentru a le investiga din perspectiva complexă și sofisticată a intertextului biblic și patristic, oferind astfel o atență și documentată decodificare a imaginilor petrarchești, precum și o deschidere a orizontului de interpretare. Autoarea realizează o fascinantă și doctă inventariere a trimiterilor și citărilor din Vechiul și Noul Testament, dar și din tratatele Părinților Bisericii, demonstrând astfel dubla sursă a discursului scriptural în opera acestui *auctor* cosmopolit, «născut sub semnul exilului» (*Fam.* I), prin urmare neconstrâns de frontierele reduse ale unui oraș medieval și inserat într-o cultură amplă și internațională.

Monica Fekete

